BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE
DES SCIENCES RELIGIEUSES

les fins dernières

par

A. MICHEL

Aumônier de N-D de Sion, Strasbourg

ALMA COLLEGE
237
LIBRARY
M582
Alma, California

LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

2987

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE 20 EXEMPLAIRES MARQUÉS DE A à T, HORS COMMERCE, ET 400 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE 1 à 400 SUR VÉLIN ALFA RUYSDAËL POUR LES SOUSCRIPTEURS DE LA BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. CE TIRAGE SPÉCIAL CONSTITUE L'ÉDITION ORIGINALE.

IL A ÉTÉ TIRÉ EN OUTRE 400 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE 1 à 400 SUR BOUFFANT BIBLIO DES PAPETERIES DE FRANCE.

NIHIL OBSTAT

Insulis, die 30 *martii* 1927

J. Bouché.

IMPRIMATUR

Insulis, die 5 *aprilis* 1927

Hector Raphaël Quilliet.

Copyright by Bloud et Gay 1929.

Ce volume est le 17e paru dans la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses.*

AVANT-PROPOS

DANS ce résumé de l'enseignement catholique sur les *Fins dernières*, l'auteur s'est appliqué à mettre en relief, d'une part, les certitudes de la doctrine de l'Eglise, d'autre part, les probabilités des meilleures spéculations théologiques de l'école thomiste.

Il semble, en effet, que l'exposition seule du dogme et des vérités qui s'y rattachent ne puisse satisfaire la légitime curiosité de l'esprit humain. Surtout en ce qui concerne l'au-delà, cette légitime curiosité soulève des questions et pose des problèmes, auxquels il est impossible de se dérober. Et comme il est d'expérience notoire que très souvent, en dehors d'une saine et raisonnable théologie, l'imagination cherche, avec son dévergondage dangereux pour la vraie foi, à résoudre ces problèmes et à répondre à ces questions, il a paru utile, sinon nécessaire, de demander ici au prince de la théologie, saint Thomas, ce qu'il pense sur les points obscurs. Le lecteur appréciera, par la modération même des solutions proposées, combien la grande théologie se défie, dans le traité des *Fins dernières*, des explications imaginatives.

Ainsi que la bibliographie l'indique, l'auteur s'est inspiré presque partout des travaux qu'il avait, sur ces mêmes sujets, publiés antérieurement, soit dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, soit dans la *Revue Apologétique*, soit ailleurs. Le présent volume est pour ainsi dire la synthèse d'un enseignement déjà publié d'une façon fragmentaire. Il est permis de penser que les étudiants et

anciens étudiants de la faculté de théologie de Lille éprouveront quelque plaisir à retrouver ici les idées maîtresses qui leur furent exposées au cours de l'année scolaire 1925-1926.

C'est à eux que sont spécialement dédiées ces pages, où ils recueilleront, avec un témoignage d'affection de leur maître, le souvenir de son dernier enseignement.

Lille, 27 mars 1927.

LES FINS DERNIÈRES

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

I. — Le terme imposé par la mort à notre vie d'épreuve): 1° Enseignement de l'Ecriture; 2° Enseignement de l'Eglise. — II. — Un principe de psychologie des âmes séparées : 1° Le vouloir de la fin dernière, raison de to usles autres vouloirs; 2° Pendant cette vie, mutabilité de la volonté dans le vouloir de la fin dernière; 3° Dans l'autre vie, fixité de la volonté dans son adhésion à la fin dernière. — III. — La durée de l'au-delà : 1° L'éviternité; 2° Applications de la notion d'éviternité : a) A l'ange; b) Aux âmes séparées.

L'INTELLIGENCE de la doctrine catholique sur les fins dernières de l'homme suppose trois données préalables touchant le *terme* imposé par la mort à la vie d'épreuve, la *psychologie* même des âmes séparées, et la *durée* qui mesure la vie des esprits dans l'au-delà.

I. — Le terme imposé par la mort à notre vie d'épreuve.

La voie préparatoire à la vie future ne se continue pas au delà du terme de la vie présente, et de l'issue de notre pérégrination terrestre dépend notre état futur d'immobilité dans la félicité ou la damnation. C'est là une

vérité que l'Eglise a toujours professée explicitement et expressément. Si l'on n'en peut apporter de définition solennelle, les Pères l'ont toujours prêchée comme un dogme de la foi. C'est ainsi que la doctrine contraire, qui admet, dans l'autre vie, la possibilité de nouvelles épreuves dans le but de s'amender et de faire pénitence, a été considérée comme une hérésie et rejetée, au VI^e^ siècle, sous le nom d'*origénisme*.

1° Ce dogme est enseigné par l'Écriture.

Le chapitre XXV de saint Matthieu nous décrit le jugement dernier. Ce jugement nous est décrit comme ayant pour unique objet les actions de la vie présente et pour issue la double sentence d'éternelle récompense ou d'éternel châtiment. Il y aura donc, en raison de ce jugement, un état immobile, soit de peine, soit de félicité, dépendant intégralement de la fin de notre vie présente.

La parabole de Lazare et du mauvais riche comporte le même enseignement (Luc, XVI). De Lazare et du mauvais riche, on affirme qu'ils reçurent la récompense due aux actions de leur vie terrestre et qu'ils sont dans un état ne comportant plus de changement. C'est ce qu'expriment également les paroles mises par l'évangéliste dans la bouche d'Abraham : « *Il y a pour jamais un abîme entre vous et nous; de sorte que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le peuvent pas, comme on ne peut pas passer ici du lieu où vous êtes* » (XVI, 26). Et nous avons comme une confirmation de cette vérité dans la demande adressée par le mauvais riche à Abraham, quand il le supplie d'envoyer quelqu'un vers ses frères, afin de les avertir de faire pénitence, ce que lui, damné, ne peut plus faire.

On trouve encore ce dogme formellement supposé dans les graves avertissements du Christ : *briser tout attachement et toute habitude pouvant causer du scandale*

(S. Matthieu, XVIII, 8-9; s. Marc, IX, 42-47); *se renoncer à soi-même et prendre sa croix* (S. Luc, XIV, 27); *veiller et prier dans l'attente continuelle du dernier jour* (S. Matthieu, XXIV, 42-44), *afin de ne pas être surpris dans la débauche, l'ébriété et les soucis de ce siècle et, par là, de ne pas encourir pour son âme un éternel dommage* (S. Luc, XXI, 34). Tout cela, en effet, suppose clairement que l'instant de la mort est décisif et qu'il devient ensuite impossible à l'homme de mériter ou de démériter, de faire pénitence de ses fautes ou, à l'inverse, de perdre la grâce de Dieu. La mort est donc l'instant qui termine définitivement notre temps d'épreuve.

L'apôtre saint Paul apporte une nouvelle confirmation de cette vérité (II Cor., V, 10) : « *Nous devons tous*, dit-il, *comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû à ses bonnes œuvres ou à ses mauvaises actions pendant qu'il était revêtu de son corps.* » Notre état futur, d'après la doctrine constante des Ecritures, dérive de ce jugement. Mais ce jugement, on l'a déjà vu, aura pour objet unique les actions de la vie présente, les actions que nous aurons accomplies *lorsque notre âme était unie au corps*. Cette pensée fondamentale éclaire d'autres assertions de l'Apôtre : « *Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut* (Id., VI, 2). Et encore : « *Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien* » (Gal., VI, 10). Et encore : « *Exhortez-vous chaque jour les uns les autres, pendant le temps qui s'appelle « aujourd'hui », de peur que quelqu'un de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché* » (Heb., III, 13). Dans ce dernier texte, l'auteur inspiré prend comme thème de son exhortation les paroles du psaume XCIV : *Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez point vos cœurs;* et il adapte le terme « *aujourd'hui* » à tout le temps de la vie terrestre de l'homme. En sorte que le sens est celui-ci : « Exhortez-vous les uns les autres, tant que Dieu vous accorde le « jour » de la présente vie, et avant que ne tombe sur vous

la nuit dans laquelle il devient impossible de travailler pour le ciel, de sortir de l'endurcissement du péché, de se convertir du mal au bien et de conquérir la récompense promise aux seuls justes. »

Nous trouvons la même doctrine chez saint Jean, qui distingue dans son évangile, v, 25-29, deux temps où la voix du Fils de Dieu se fera entendre. Le premier temps est le temps de la vie présente : « *L'heure vient et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu* » (v. 25). Il s'agit ici des morts spirituels, de ceux qu'a frappés la mort du péché. La voix du Fils de Dieu se fait entendre à eux, afin qu'ils ressuscitent spirituellement, *et ceux qui l'auront entendue vivront* (*id.*) : la voix dirige son appel vers beaucoup de morts, mais tous ne l'entendent pas, c'est-à-dire n'y répondent pas. L'autre temps est celui de la consommation des siècles. De ce temps, il est écrit : « *L'heure vient* (mais ce n'est pas celle qui est déjà venue) *où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu* » (v. 28). Il s'agit ici de ceux qui sont morts à la vie du corps. Mais comment se fera entendre la voix du Fils? Ce ne sera plus pour exciter leur libre arbitre vers le bien, et il n'y a plus place pour la distinction précédemment établie entre ceux qui répondent et ceux qui ne répondent pas à l'appel du Fils de Dieu. Il s'agira simplement d'appeler au jugement les hommes ressuscités. « *Et ceux qui auront fait le bien* », pendant le temps de leur vie mortelle, « *sortiront* » des tombeaux « *pour la résurrection à la vie, mais ceux qui auront mal fait, pour la résurrection du jugement* », qui confirmera leur damnation. (v. 29).

2° Ce dogme est l'enseignement officiel de l'Église.

Nous avons fait allusion aux erreurs connues sous le nom d'*origénisme* et officiellement réprouvées par l'Eglise

au VI^e siècle. Parmi ces erreurs, un certain nombre doivent être attribuées réellement à Origène. Ainsi, il est impossible de ne pas confesser que non seulement dans le *De Principiis*, mais encore dans plusieurs autres ouvrages, le grand docteur alexandrin a positivement enseigné, pour les esprits engagés dans la vie de l'au-delà, la possibilité d'une conversion du mal au bien. Au nom du principe de la liberté qui, selon lui, doit toujours comporter le pouvoir de choisir entre le bien et le mal moral, Origène déclare que la restauration finale dans le bien de tous les êtres intelligents se produira certainement. Cette restauration a reçu, dans le langage théologique, le nom d'*apocatastase*. Voici comment le P. Richard, à l'article *Enfer*, du « Dictionnaire de Théologie catholique », expose l'erreur d'Origène sur ce point : « La fin doit ramener tout à l'unité et tout soumettre au Christ, comme disent l'Apôtre et le Psalmiste. Quelle est cette soumission? Je pense, dit Origène, que c'est celle dont nous-mêmes désirons être soumis, à laquelle sont soumis les apôtres et tous les saints. Or, dans le principe, tout était parfaitement un; puis, la variété vint avec les perfections ou les déchéances diverses. En haut, les anges en ordres différents; puis, les démons irrémédiablement déchus, c'est-à-dire, pour le monde présent, non absolument, comme on l'a parfois interprété. En effet, ne pourrait-il pas se faire que même les démons dans les siècles futurs redevinssent bons, puisqu'ils sont libres? En attendant, tous sont à leur place, en sorte qu'ils seront rétablis en leur premier état, en divers temps, quelques-uns à la fin des temps seulement... Le fondement de cette apocatastase est la soumission de toutes les créatures au Christ » (col. 58).

Comment l'erreur origéniste demeura-t-elle inoffensive jusqu'au V^e siècle, au point que l'Eglise ne paraît pas s'en être occupée? Nous n'avons pas à le rechercher. A partir du V^e siècle, cette erreur fait des ravages, et la croyance à l'éternité de l'enfer s'en ressent. Saint Jérôme

dénonce le mal. Mais ce n'est qu'au VI^e siècle, sur l'initiative personnelle de l'empereur Justinien que le coup de grâce est porté à l'origénisme. Cet empereur-théologien avait composé un édit contre les doctrines origénistes. Il fit approuver son écrit par le synode de Constantinople, présidé par le patriarche Ménas (538 ou 543). Les actes de ce synode, qui par lui-même n'avait pas autorité œcuménique, furent ensuite envoyés à tous les évêques et archimandrites, qui durent signer l'anathème contre Origène et contre ses erreurs. L'empereur obtint également l'approbation du pape Vigile et des trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. « Ainsi, écrit Mgr Duchesne (*Vigile et Pélage*, dans la « Revue des Questions historiques », 1884, p. 390) fut portée sur les doctrines de l'illustre alexandrin, une condamnation tout à fait officielle, revêtue des sanctions civiles appropriées à un tel acte. » Le neuvième anathème visait l'éternité des peines infernales et — ce qui fait le fond du thème présent, — l'impossibilité d'une apocatastase des démons et des impies dans l'autre monde.

Ainsi donc, la mort met vraiment un *terme* à la vie présente. Ici-bas, c'est le temps de l'épreuve; c'est le temps de la lutte; c'est le temps du choix entre le bien et le mal. Quand l'heure de la mort aura sonné, commencera pour l'homme un état de fixité dans le bien comme dans le mal. L'épreuve sera terminée; le choix sera fait, et la détermination morale à laquelle se sera arrêtée l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps, demeurera sans fin le choix immuable de sa volonté libre.

II. — **Un principe de psychologie des âmes séparées.**

Pourquoi ce choix immuable? Pourquoi l'impossibilité absolue de passer du bien au mal ou du mal au bien? Ces

questions qui, au premier abord, nous déroutent, sont en réalité facilement solubles dès qu'on considère la psychologie particulière aux âmes séparées.

1° Le vouloir de la fin dernière, raisons de tous les autres vouloirs.

Par elle-même, la fin *dernière* est la raison de tous nos vouloirs, de tous nos désirs, de toutes nos recherches délibérées. En effet, par là même que nous choisissons un bien comme notre fin dernière, nous considérons ce bien comme aimable par dessus toutes choses puisque nous n'aimons, nous ne désirons, nous ne recherchons les autres biens qu'en vue de ce bien suprême. Donc, l'amour que nous accordons au bien choisi par nous comme notre fin dernière est un amour *de soi* irrévocable et définitif. Il ne pourrait, en effet, être modifié qu'en raison d'un bien supérieur, aimé et recherché avec plus d'amour encore. Or, par définition même de la fin dernière, ce bien supérieur, cet amour plus grand sont une pure contradiction, la fin dernière étant le bien suprême et l'amour de cette fin ne laissant place à aucun autre amour plus fort.

2° Pendant cette vie, mutabilité de la volonté dans le vouloir de la fin dernière.

Et cependant, au cours de cette vie d'épreuve, nous sentons notre volonté mobile et versatile, non seulement par rapport aux moyens, mais même par rapport à la fin dernière. Nous le constatons souvent par la triste expérience que nous faisons de nos faiblesses, de nos fautes, de nos crimes. L'amour de Dieu fait place à l'amour du mal, c'est-à-dire, en définitive, à l'amour du moi. Et puis, le remords, le repentir et la pénitence ayant touché notre

cœur, notre volonté, prévenue d'ailleurs et aidée par la grâce, se ressaisit, se retourne sincèrement vers Dieu et se convertit. Cette mutabilité de la volonté humaine par rapport à la fin dernière s'explique par les conditions de notre vie psychologique sur la terre. Ici-bas, en effet, notre intelligence et notre volonté ne sauraient exercer leurs opérations sans le concours du corps, auquel l'âme est unie; non certes parce que le corps fournit un organe à la pensée ou au vouloir, mais parce que le vouloir est consécutif à la pensée et que celle-ci est en étroite dépendance de la connaissance sensible qui en est, sur cette terre, la condition préalable. Ainsi, dans les conditions de notre vie psychologique présente, nous ne pouvons aimer notre fin dernière que sous l'aspect où elle est conçue par notre intelligence, et notre intelligence ne peut se former une idée du bien suprême que par une voie d'abstraction; et nous aboutissons ainsi à ce *bonum in communi* qui se trouve être la raison nécessaire de tous nos vouloirs et de tous nos désirs; raison qui, objectivement, s'identifie avec Dieu, mais que, subjectivement, nous n'identifions pas toujours avec ce bien suprême de l'homme. Est-il, en effet, rien de plus muable, de plus changeant que les impressions, les mouvements, les connaissances sensibles? Et donc, tant que les conditions psychologiques de la vie présente demeurent, demeurera en nous la possibilité de changement dans nos estimations du bien suprême et dans nos choix de la fin dernière. Tributaire des sens, participant pour autant de la versatilité propre à la nature corporelle, toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, notre libre arbitre trouve, dans l'indétermination même de ce bien en général, un champ quasi illimité aux variations possibles de son choix. Pour fixer ici-bas notre volonté dans un choix déterminé, il faudrait, comme le dit saint Thomas (*Somme contre les Gentils*, l. IV, c. 95) « une disposition particulière de la nature, lui faisant désirer ceci ou cela

comme ayant le caractère de la félicité suprême et de la fin dernière... Mais nos dispositions sur ce point sont essentiellement muables, tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme notre fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite; ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement... D'autres fois, c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin un bien ou un mal; et il n'est pas facile de détruire cette disposition; aussi, un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité..., et cependant cette disposition habituelle peut encore se détruire pendant la vie ».

3° Dans l'autre vie, fixité de la volonté dans son adhésion à la fin dernière.

Mais il n'en est plus de même dans l'autre vie. Aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle reprend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie, non d'abstraction, mais d'*intuition*. Ainsi les esprits ne connaissent pas le bien *in abstracto;* ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions ou des habitudes; d'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui épuise du premier coup leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien est un bien concret, et l'amour par lequel ils s'y attachent devient immuablement le principe premier de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs. Telle fut la psychologie du premier acte délibéré par lequel les anges, au commencement du monde, s'attachèrent comme à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à l'excellence de leur propre moi.

Cet acte les fit entrer dans l'état de *terme* et leur gloire comme leur déchéance fut acquise définitivement. Il en est de même de l'âme, après la mort. Il en sera encore de même de l'âme, après la résurrection générale, l'âme demeurant alors exempte de toute sujétion par rapport au corps. Dans l'au-delà cesse pour notre âme « toute variabilité relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par saint Jean Damascène et passé depuis axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges ». (Card. Billot, *La Providence de Dieu*, dans « Etudes », 1923, p. 402).

Quel peut être le bien suprême auquel s'attache définitivement l'âme impie en abandonnant son corps? Entendons encore ici la leçon du maître que nous venons de citer : « Quand nous disions que l'âme du réprouvé, à sa sortie du corps, reste à jamais immobile dans la disposition de volonté où la trouve le coup de la mort, assurément il ne pouvait être question de l'attache aux biens qu'elle convoitait en cette vie mortelle, et dont l'appétit sera passé sans retour : plaisirs charnels, commodités des richesses, fins particulières de la luxure, de l'avarice, de l'orgueil mondain ou de toute autre passion d'autrefois, de quelque nom qu'on la nomme, et à quelque catégorie qu'elle appartienne. Mais nous parlions de ce qui était la raison et la racine première de ces attaches au péché. Mais nous parlions de l'adhérence à la chose aimée par-dessus tout, à la chose dont l'amour se subordonnait tous les mouvements du cœur et était comme le pivot sur lequel tournait le libre arbitre en ses diverses et multiples déterminations. Cette chose dans le réprouvé, c'était le *moi;* le moi érigé en fin dernière de l'existence; le moi à satisfaire,

même au mépris de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, de ses commandements; le moi constitué maître et seigneur aux lieu et place de Celui qui nous avait créés pour le louer, le révérer et le servir; le moi, enfin, devenant après la mort le motif exclusif d'une pénitence pareille à celle de l'impie Antiochus quand, sous l'étreinte du mal terrible dont il allait mourir, il regrettait, en raison non de la faute, mais uniquement de la peine, les monstrueux excès de son règne.

On connaît le mot célèbre de saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (l. XIV, c. 28) : « Deux amours ont fondé « deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait « la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'infernale « Babylone; le second, celle de l'ordre, de la paix, de l'éter- « nelle Jérusalem.» Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous les autres. Voilà aussi les deux fins dernières entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi, et conséquemment au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le moi mis au-dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment obéie, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle de ces deux fins à laquelle l'âme est alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée, et par la nature, et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions, que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral, et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en jamais sortir » (Card. Billot, *loc. cit.*, p. 397).

III. — La durée de l'au-delà.

Cette fixité dans le bien ou dans le mal serait suffisante pour nous faire soupçonner que le temps n'existe plus dans l'au-delà, du moins sous l'aspect que nous lui connaissons dans cette vie. De fait, quand quelqu'un est mort, ne disons-nous pas qu'il est entré dans son « éternité »?

1° L'éviternité.

Eternité? Le mot n'est pas exact puisqu'il faut parler d' « éviternité ». Mais il répond cependant à une part de vérité. « L'éternité, écrit saint Thomas (*Somme théologique*, Ia, q. X, a. 5), étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Or, il est des choses tellement changeantes, que leur être même est un sujet de changement perpétuel ou même consiste essentiellement dans le changement : la mesure de tels êtres est le *temps*. Ainsi le temps mesure le mouvement de tous les êtres corruptibles. D'autres êtres s'éloignent moins de l'être permanent; ils ne sont essentiellement ni changement ni sujet à changement; et toutefois à ce fond permanent de leur être peut être joint, soit en acte, soit en puissance, certaine variation. Ainsi en est-il... des anges dont l'être est immuable, quoiqu'ils soient changeants dans l'usage qu'ils font de leur liberté aussi bien que sous le rapport des idées, des affections et des lieux. Or, l'être dont l'éternité est la mesure, ne change pas et n'est susceptible d'aucun changement. Ainsi, le *temps* comporte un « avant » et un « après »; l'*éviternité* n'a, en soi, ni avant, ni après; mais cet « avant » et cet « après » peuvent lui être joint accidentellement; l'*éternité*, elle, n'a

ni « avant », ni « après »; elle est même incompatible avec l'un et avec l'autre. »

La seule raison suffit à nous faire comprendre qu'un esprit pur est, en son essence, immuable. Sa nature, en effet, étant acte pur, ne comporte aucune puissance passive, capable d'amener en lui un changement quelconque d'ordre substantiel. C'est l'immutabilité complète; par conséquent, pour la nature spirituelle, pas de succession possible, pas d'avant ni d'après; dès l'instant où elle est créée par Dieu, c'est pour elle un présent que l'on peut bien qualifier d'éternel. Aussi saint Thomas n'hésite-t-il pas à déclarer que « dans un ange, par rapport à son être absolument considéré, il n'y a pas de différence entre le passé et l'avenir... Quand nous disons d'un ange qu'il existe, ou qu'il a existé, ou qu'il existera, notre intelligence donne à ces expressions des sens divers, parce que nous ne concevons l'existence des anges qu'autant que nous la comparons aux diverses parties du temps » (*Id.*, ad 3). D'autre part, la raison autant que la foi nous font comprendre que cette immutabilité essentielle n'est pas toute la mesure de la durée des esprits. Un esprit pur ne peut tout comprendre d'un seul acte de son intelligence; il peut recevoir de Dieu des illuminations successives, des missions diverses, etc... Pour nous en tenir à l'enseignement strict de la révélation, nous savons que l'ange, si immuable soit-il en son essence, a cependant pu s'attacher librement à Dieu ou pécher, entrer dans la béatitude ou être précipité en enfer. Les démêlés de saint Michel et de l'ange protecteur des Perses (Daniel, X, 13-20) manifestent l'existence de volontés successives chez les purs esprits. L'annonciation fut aussi un instant spécial dans l'existence de l'archange saint Gabriel. Donc, à côté de l'immutabilité substantielle, il faut reconnaître, chez les esprits, la coexistence d'actes, distincts les uns des autres, et par conséquent successifs, quoiqu'ils ne comportent pas en soi cette succession *continue* qui est la marque

caractéristique du temps. S'il s'agit, en effet, d'actes purement spirituels sans relation aux choses matérielles, on doit reconnaître que leur succession ne présente aucun lien de continuité véritable. C'est pourquoi les théologiens ont dû inventer un terme latin pour exprimer cette discontinuité dans la succession d'instants en soi indivisibles, le *tempus discretum*.

Ainsi donc, l'éviternité, mesure des esprits séparés, peut, avec saint Thomas, être définie : « *La durée d'un être immuable substantiellement, et accidentellement soumis à des changements* ». Gardons-nous, cependant, quand nous parlons d'immutabilité *substantielle*, d'entendre que, dans l'éviternité, l'immutabilité ne concerne que la substance de l'esprit et non ses opérations. Aussi bien, la nature se manifeste par ses opérations et l'on aurait quelque peine à se figurer une nature, fixée par l'immutabilité de l'être dans un éternel présent, et dont toutes les manifestations seraient soumises au changement ou comporteraient une succession d'instants réels. Une opération spirituelle peut donc elle-même être substantiellement immuable et comporter des variations accidentelles.

2° Applications de la notion d'éviternité.

a) *A l'ange.* — Prenons comme premier sujet d'application, l'*esprit pur créé*, l'ange.

Il est clair, d'après les principes posés par l'Angélique Docteur, que l'*être* même de l'ange, bon ou mauvais, est mesuré par l'éviternité. En effet, nonobstant son immutabilité substantielle, l'ange possède, en certaines de ses opérations, de réels changements. Il y a donc, en lui, immutabilité substantielle accompagnée de mutabilité accidentelle, dont la mesure est l'éviternité.

Mais les *opérations* de l'esprit pur n'ont pas une mesure uniforme. « Les unes, dit l'excellent théologien domini-

cain Gonet, sont mesurées par l'éternité participée, d'autres par l'éviternité; d'autres, par le temps discontinu (*tempus discretum*); d'autres enfin par le temps continu. Diverses sont les opérations angéliques : la première et la plus noble de toutes est la vision béatifique elle-même; la seconde est l'acte par lequel l'ange se connaît et s'aime lui-même; la troisième est l'acte par lequel il connaît et aime les choses extérieures à lui-même; la quatrième enfin est l'action virtuellement transitive qu'il exerce soit sur l'ordre de Dieu, soit de sa propre initiative, pour produire un mouvement local sur les corps ou un effet dans le monde des créatures visibles» (*De angelis*, disp. VI, a. 1, n. 1).

Sur ce canevas tissé par le savant dominicain, nous pouvons faire d'utiles et solides applications.

Premièrement donc, la vision béatifique est mesurée par l'éternité participée. Elle est tout entière en un acte immuable, et, par conséquent, sa durée ne saurait être celle du temps, qui comporte succession et changement. Mais on ne saurait non plus avec exactitude affirmer que cette mesure est l'éviternité, comme le prétend Suarez; car, dans la vision intuitive, et tout ce qui s'y rapporte, c'est l'immobilité parfaite, sans mélange de changements quelconques. Et comme cet acte de vision est transcendant par rapport à toute nature créée, seule l'éternité peut en être la mesure, non pas certes l'éternité essentielle à Dieu, mais une éternité *participée*, faite d'un éternel présent, et dépendante de Dieu, comme l'effet de sa cause.

Deuxièmement, la connaissance que l'ange possède de lui-même et l'amour qui suit cette connaissance, sont constitués par un acte unique, n'admettant aucune puissance, et partant aucun changement. L'ange est toujours en acte de se connaître et de s'aimer : « Etant immatériel, écrit saint Thomas (Ia, q. LVI, a. 2), l'ange est, par son essence, forme intelligible toujours en acte; et donc, par son essence, il se connaît et, par voie de conséquence,

s'aime, toujours actuellement ». Toutefois, parce qu'à cette connaissance naturelle sont nécessairement jointes d'autres connaissances du même ordre, mais sans actualité nécessaire (connaissance des autres êtres créés, par le moyen des idées infuses que l'ange peut considérer ou non), il s'ensuit qu'à l'immutabilité substantielle se trouve joint le changement accidentel, et que la mesure d'une telle opération est l'éviternité.

En ce qui concerne la connaissance naturelle et l'amour naturel de *Dieu*, il faut raisonner comme pour la connaissance et l'amour qu'ont d'elles-mêmes les substances séparées. C'est, en effet, par son essence même que l'ange connaît Dieu, en tant que cette essence est l'image de Celui qui l'a faite; c'est en s'aimant soi-même que l'ange est irrésistiblement porté vers Celui qui est la raison suprême de tout bien, et qu'il aime naturellement plus que lui-même. Et donc, se connaissant et s'aimant toujours actuellement, l'ange connaît Dieu et l'aime toujours actuellement. L'acte de connaissance et d'amour naturels de Dieu est encore mesuré par l'éviternité.

Mais ce n'est pas tout. L'immobilité qui affecte ces actes de connaissance et d'amour affecte aussi les actes par lesquels l'esprit, dégagé de tout lien du corps, prend connaissance de sa fin dernière et s'y attache. Cette fin dernière, on l'a déjà dit, devrait toujours être Dieu. Mais tous les anges n'ont pas choisi Dieu pour leur fin dernière. Elevés à l'ordre surnaturel, un certain nombre d'entre eux ont préféré refuser le don de Dieu et trouver en eux-mêmes toute la raison de leur perfection et de leur bonheur. Ils se sont donc pratiquement substitués à Dieu, fin surnaturelle, qui leur était proposée. Et l'acte de connaissance complaisante qui leur a dicté leur choix, non moins que ce choix lui-même, appartiennent à cette catégorie d'opérations irrévocables que seule l'éviternité peut mesurer.

Troisièmement, les actes par lesquels les anges connais-

sent et aiment les créatures, par là même qu'ils se succèdent au gré de l'ange ou au cours des événements, ne sauraient être mesurés par l'éviternité. C'est donc *une sorte de temps* qui est leur mesure : temps continu, s'il s'agit d'opérations continues et prolongées; temps discontinu, fait d'instants successifs mais non liés entre eux, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'opérations séparées entre elles et sans lien de continuité.

Enfin, *quatrièmement*, en ce qui concerne les actions *virtuellement transitives*, c'est-à-dire produisant un effet réel en dehors de l'ange, cause de cet effet, il faut remarquer qu'on les peut considérer sous deux aspects différents : *activement*, du côté de l'ange; *passivement*, du côté de la créature qui reçoit en elle l'effet voulu par l'ange. Considérées activement, ces opérations sont mesurées comme toutes les autres opérations angéliques, par le temps continu si elles sont continuées; par le temps discontinu, si elles sont composées d'instants successifs, et sans lien de continuité entre eux. Mais considérées sous leur autre aspect, c'est-à-dire dans leur effet extérieur, les opérations angéliques touchent à notre monde des corps et par là reçoivent leur mesure de *notre temps*. Je dis : de *notre* temps, car lorsque nous parlions tout à l'heure des opérations mesurées par « une sorte de temps » chez les esprits, il ne pouvait être question que d'un temps conçu par analogie au temps, mesure de l'être corporel en mouvement. Saint Thomas nous en avertit expressément; et bien que la raison qu'il en donne soit sujette à contestation, l'analogie cependant mérite d'être retenue : « Ce temps (des opérations angéliques), écrit-il, n'est pas le même temps que celui qui mesure le mouvement du ciel et la durée de tous les êtres corporels dont le changement est l'effet des sphères célestes » (Ia, q. LIII, a. 3). Laissons de côté l'influence des sphères célestes sur le mouvement d'ici-bas : il n'en reste pas moins vrai que notre mouvement corporel et le mouvement spirituel des anges ne

peuvent être soumis à une mesure de durée identique : ils sont « différents de nature » dit encore le Docteur angélique (*Id.*, ad 1). Une application concrète fera saisir la portée de cette doctrine abstraite et difficile. Les esprits mauvais sont soumis, en enfer, à l'épreuve du feu. Le feu de l'enfer, étant un feu réel, se meut dans un temps qu'on peut sans doute appeler éternité parce qu'il n'aura pas de fin réelle, mais dont la durée se mesure à la continuité des mouvements qui animent ce feu. Sa durée est donc le temps proprement dit. Mais les souffrances continues des esprits soumis à l'action de ce feu, ne sauraient être mesurées, bien que continues et sans arrêt, par le même temps. La durée de ces souffrances est donc quelque chose d'analogue à notre temps; mais ce n'est pas le temps proprement dit.

b) *Aux âmes séparées.* — Cet exposé, si obscur qu'il demeure en raison même des objets auxquels il s'applique, nous amène cependant à comprendre moins imparfaitement la situation des *âmes* dans l'autre vie, avant et après la résurrection.

Avant la résurrection, ces âmes, séparées de leurs corps, sont dans une situation identique à celle des anges quant à la durée qui les mesure. Ne sont-elles pas devenues à l'instar des esprits purs? Donc, sans changement possible dans leur être, leur existence même est mesurée par un perpétuel présent, celui de l'éviternité. La vision béatifique des âmes bienheureuses est mesurée par l'éternité participée. La connaissance et l'amour naturels de soi, le choix irrévocable de sa fin dernière, par l'éviternité; la connaissance des choses extérieures, en dehors de la vision intuitive, par le temps continu ou discontinu, tout comme chez l'ange.

La résurrection des corps n'apportera aucun changement à la durée qui mesure la vie des élus et des damnés. Les corps eux-mêmes partageront alors l'immobilité substantielle de l'âme. Aucun mouvement d'altération *physi-*

que ne pourra se produire, dans l'ordre aussi bien de la connaissance sensible que de la souffrance ou du plaisir. Tout sera pour ainsi dire spiritualisé. Et la reprise des corps par les âmes, de même que l'entrée au paradis des âmes retenues jusqu'à ce moment au Purgatoire, ne feront que marquer deux de ses *instants*, qui sont joints à l'éviternité sans la mesurer. Et, pour résumer d'un mot toutes ces considérations d'outre-tombe, l'éviternité s'emparera d'autant plus des âmes et des corps ressuscités que ces âmes et ces corps seront plus près de l'immobilité divine par leur perfection de gloire. L'éviternité commence à la mort; mais plus l'âme approche de Dieu et plus elle devient immobile dans sa perfection. Les âmes des damnés, et à plus forte raison leurs corps, verront à leur éviternité se joindre toute une durée interminable d'instants continus de souffrances et d'angoisses. Au purgatoire, l'éviternité est accompagnée de la même durée de souffrances, mais avec la certitude que cette durée continue prendra fin. Cette fin arrivée, l'éviternité de ces saintes âmes sera perfectionnée et consommée par l'éternité de la vision béatifique. Mais tout cela ne comporte substantiellement aucun changement dans l'être ou dans l'opération naturelle mesurée par l'éviternité : cette éviternité peut étendre de plus en plus son domaine dans l'âme ou le corps ressuscité, mais elle demeure toujours le présent perpétuel où se trouvent substantiellement plongés les êtres dans l'au-delà.

Conclusion. — L'erreur de la doctrine de la Réincarnation.

Dans l'exposé qui précède, le lecteur l'aura certainement remarqué, la première partie seule nous apporte une certitude de la foi. Les deux autres considérations, qui viennent en justification rationnelle de la première, ne

relèvent que de la théologie, et ne dépassent pas les limites de l'opinion. Toutefois, le dogme du terme imposé par la mort à notre vie présente d'épreuves est suffisant pour qu'un catholique réprouve l'erreur, si répandue de nos jours, dans les milieux spirites, de la réincarnation des âmes.

Cette doctrine, d'ailleurs, ne fait que renouveler, sous une forme à peine différente, l'hérésie origéniste de l'apocatastase. Elle y ajoute des erreurs subsidiaires, notamment l'espèce de tricotomie qu'elle préconise dans le composé humain, formé, selon elle, d'âme, de corps fluidique et de corps physique. A la mort, l'âme conserve le corps fluidique et devient aussi un « esprit »; elle se trouve lancée dans la vie de l'espace, vie de bonheur pour les esprits justes, vie de peine et d'angoisse pour les coupables. Mais l'état malheureux de ceux-ci n'est que transitoire. Dieu, qui est infiniment bon, ne peut laisser ces esprits souffrir éternellement dans la vie de l'espace. Il y a, pour les âmes déchues, possibilité de réhabilitation. Le moyen de réparer le passé sera la réincarnation, c'est-à-dire de nouvelles existences de l'esprit uni derechef sur terre à un corps physique.

Nous arrêter à tous les détails de cette étrange doctrine, discuter les arguments qu'on apporte en sa faveur, en démontrer l'absurdité, nous entraînerait trop loin. Il suffit ici de rappeler l'idée maîtresse de ce chapitre préliminaire : la mort est le *terme* de la vie; de peser toute la signification du mot *terme;* de se souvenir que c'est là un dogme de notre foi, pour conclure que la réincarnation des âmes est une hérésie à proscrire aussi sévèrement que fut proscrit jadis l'origénisme.

CHAPITRE II

LA MORT ET LE JUGEMENT PARTICULIER

I. — La mort, naturelle à l'homme, est cependant la punition du péché : 1° L'immortalité due à la nature humaine historiquement considérée; 2° La mort, naturelle au composé humain, philosophiquement considéré. — II. — L'instant de la mort marque l'instant du Jugement : 1° Le dogme du jugement particulier; 2° L'heure de la mort : mort réelle et mort apparente; 3° La miséricorde divine à l'heure de la mort. — III. — L'explication psychologique du jugement : 1° Le jugement, simple illumination mentale; 2° L'exécution du jugement et la psychologie de l'au-delà.

L'INSTANT de la mort possède une simple priorité de nature sur celui du jugement particulier. C'est au moment même où l'âme se sépare du corps qu'a lieu ce jugement. Bien plus, le fait de la séparation de l'âme et du corps paraît présenter le meilleur fondement psychologique à l'explication de la nature même du jugement.

I. — La mort naturelle à l'homme est cependant la punition du péché.

Le fait de la mort pose une espèce d'antinomie entre les données de l'expérience et le dogme catholique. Saint Paul affirme que la mort est la solde du péché (Rom., VI, 23), et cependant l'homme doit *naturellement* mourir. La

solution de l'antinomie tient en deux mots : la mort est la solde du péché par rapport à la nature humaine *historiquement* considérée; elle est naturelle à l'homme, *philosophiquement* envisagé.

1° L'immortalité due à la nature humaine historiquement considérée.

Historiquement considérée, la nature humaine doit être envisagée telle que Dieu la constitua. Or, il est *de foi divine et catholique* que Dieu communiqua au premier homme, dans l'état d'innocence, le privilège de l'*immortalité*. L'Ancien Testament affirme que « *Dieu créa l'homme pour l'immortalité* » (Sagesse, II, 23); qu' « *Il n'a pas fait la mort..*», mais que *c'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde* » (Id., I, 13; II, 24); que « *c'est par une femme que le péché a commencé* » et que *c'est à cause d'elle que nous mourons tous* » (Ecclésiastique, XXV, 33). Saint Paul n'est pas moins explicite : « *Ainsi donc*, dit-il, *comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort...* » (Rom., V, 12). Et encore : « *Par un homme est venue la mort* » (I Cor., XV, 21). Et, avec une netteté parfaite : « *Le corps, il est vrai, est mort à cause du péché* » (Rom., VIII, 10).

Le don d'immortalité, conféré par Dieu au premier homme, apparaît dans la menace faite par le Créateur à propos du fruit défendu : « *Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement* » (Genèse, II, 17). Si Adam et Eve n'avaient pas mangé de ce fruit, ils ne seraient donc pas morts. C'est ce qu'avait bien compris Eve, répondant au tentateur : « *Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez* » (Genèse, III, 3).

Lors donc que les Pélagiens, rappelant que la mort est

naturelle à l'homme, en concluaient qu'Adam innocent serait mort, tout comme nous mourons aujourd'hui, l'Eglise anathématisa cette conclusion impie, comme contraire à la révélation : « *Quiconque dit qu'Adam, le premier homme, a été fait mortel, de telle sorte que, soit qu'il péchât ou qu'il ne péchât point, il serait mort en son corps c'est-à-dire que son âme quitterait son corps, non en punition du péché, mais par nécessité de nature, qu'il soit anathème* » (XVI[e] concile de Carthage, can. 1). Plus tard, au concile d'Orange, la même doctrine de foi fut derechef promulguée : « *Le premier homme, en transgressant l'ordre de Dieu dans le paradis, perdit immédiatement la sainteté et la justice, en lesquelles il avait été constitué, et encourut par l'offense de cette prévarication la colère et l'indignation divine et, par là même, la mort, dont Dieu l'avait précédemment menacé* » (Can. 2). Et le concile de Trente, une fois de plus, canonisa une doctrine universellement admise dans l'Eglise catholique (Sess. V, can. 1).

Entendons toutefois que l'immortalité conférée par Dieu à la nature humaine au moment de sa création, sous la forme d'un don *surajouté* à cette nature et pour ainsi dire inséré en elle, ne doit pas être confondue avec l'immortalité *essentielle* de l'esprit, ange ou âme. Selon la belle et précise formule de saint Augustin, l'esprit *ne peut pas mourir;* le premier homme *pouvait* simplement *ne pas mourir* (*De Genesi ad Litteram*, l. VI, c. XXV). La première immortalité est *absolue;* la seconde est *conditionnelle*.

A quelles conditions Dieu conférait-il l'immortalité à l'homme? Tout d'abord, à la condition morale qu'il ne péchât point : *Au jour où tu mangeras de ce (fruit), tu mourras* (Gen., II, 17). Mais il semble bien que d'autres conditions, d'ordre *physique*, étaient aussi requises, particulièrement la manducation du fruit de l'arbre de vie (Gen., III, 22).

Ainsi donc, c'est le péché qui, supprimant la condition

posée par Dieu à l'immortalité, introduisit en fait la mort dans l'humanité. Suite du péché, la mort en est aussi le châtiment.

2° Et cependant, la mort est naturelle au composé humain, philosophiquement considéré.

Qu'est-ce donc que la considération « philosophique » de la nature humaine?

C'est la considération de cette nature dans ses seuls éléments constitutifs et abstraction faite de toute élévation à un ordre supérieur. Or, la nature humaine est composée d'une âme immortelle, substantiellement unie à un corps mortel. Donc, par là même que le corps est mortel, l'union substantielle de l'âme et du corps doit un jour se rompre, et chacun des deux éléments suivra alors sa destinée propre. Donc enfin, l'homme est naturellement mortel. « Est dit naturel ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, de soi immortelle et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme si on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est par là même, de toute nécessité, sujet à corruption. C'est à cet égard que la mort est naturelle à l'homme » (S. Thomas, IIa-IIæ, q. CLXIV, a. 1, ad 1). C'est donc à juste titre que l'Eglise a condamné la 78e proposition de Baius : « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais une condition naturelle ».

Le texte de saint Thomas qu'on vient de citer apporte à cette vérité la nuance nécessaire. La mort, naturelle au composé humain, si l'on considère les exigences de la matière, ne correspond pas aux exigences de la forme, l'âme immortelle. Donc, l'état de séparation, sans

être contraire à la nature de l'âme, forme subsistante, lui est cependant moins naturel. « Toutes choses égales d'ailleurs, écrit encore le Docteur Angélique, l'état de l'âme est plus parfait dans le corps que hors du corps, parce qu'elle est la partie d'un tout composé et que toute partie intégrante d'une matière existe par rapport au tout. Et qu'on ne dise pas que réduite à la condition de pur esprit, elle imite mieux la simplicité de Dieu, et devient plus conforme à la perfection. Ce qu'il y a de plus conforme à la perfection de Dieu, c'est qu'un être exprime éternellement l'idée divine d'après laquelle il a été créé; c'est qu'il ne manque rien à sa nature, comme il ne manque rien à la nature de Dieu » (*Suppl.*, q. LXXV, a. 1, ad 4). Toutefois, ce serait aller trop loin que d'appeler l'état de séparation un état préternaturel ou contre nature. La vraie formule nous semble être celle-ci. L'état de séparation est un état qui, sans être naturel à l'homme, n'est pas contraire à la nature de son âme spirituelle et subsistante. Quand saint Thomas parle d'état contre nature (*Somme contre les Gentils*, l. IV, c. 81; *Compendium theologiæ*, I, c. 152), il a en vue l'état historique de l'humanité, tel que Dieu avait voulu le réaliser au paradis terrestre. Nous devrons tenir compte de ces nuances, lorsque nous exposerons l'argument de convenance en faveur de la résurrection des corps à la fin du monde.

II. — L'instant de la mort marque l'instant du Jugement.

Cette vérité, exposée dans ses modalités spéculatives et concrètes, nous fournira l'occasion opportune d'examiner certaines opinions relatives aux manifestations de la miséricorde divine à l'heure de la mort.

Le dogme du jugement particulier.

C'est un *dogme de foi catholique* que l'âme humaine, aussitôt la mort, est jugée sur toutes les actions bonnes ou mauvaises de son existence terrestre. Ce dogme n'a jamais été défini; mais nous savons que le Magistère ordinaire de l'Eglise suffit à déclarer comme appartenant à la foi une vérité que son enseignement nous dit être révélée par Dieu. La foi de l'Eglise touchant le jugement particulier était déjà explicite au temps de saint Augustin : « Les âmes, dit ce grand Docteur, sont jugées dès leur sortie du corps, avant même qu'elles ne comparaissent à cet autre jugement où il leur faudra être de nouveau jugées avec les corps qu'elles auront repris, et après lequel elles seront ou tourmentées ou glorifiées dans la même chair qu'elles auront eue en cette vie » (*De anima et ejus origine*, c. IV, n. 8).

Où trouver la révélation de ce dogme de la foi?

Quelques théologiens estiment que l'existence d'un jugement particulier, immédiatement consécutif à la mort, est *explicitement* révélée dans l'Ecriture. Et ils apportent deux textes principaux. Le premier appartient à l'Ancien Testament : « *Au jour des biens ne perds pas le souvenir des maux, et au jour des maux ne perds pas le souvenir des biens; parce qu'il est facile devant Dieu, au jour de la mort, de rendre à chacun selon ses voies* » (Ecclésiastique, XI, 27-28). Malheureusement le v. 28, qui donnerait à l'argument sa force manque dans l'hébreu. Le second est emprunté à l'Epître aux Hébreux, IX, 27 : « *Il est arrêté que les hommes meurent une fois et qu'ensuite ils seront jugés...* » Mais les meilleurs interprètes s'accordent à penser que ce verset vise surtout le jugement général. C'est d'ailleurs l'exégèse que suggère la suite du texte, où il est explicitement question de la seconde venue du Christ.

Il semble donc plus exact d'affirmer avec le plus grand nombre des théologiens que l'existence d'un jugement particulier est *implicitement* renfermée dans la révélation explicite du jugement dernier. Toute l'insistance des auteurs inspirés et des discours de Jésus-Christ dans l'Evangile est portée sur le jugement dernier à cause du rôle prépondérant qu'y doit jouer le Christ lui-même. Tout jugement divin est ainsi projeté prophétiquement au dernier jour; le sort de chacun des hommes apparaît comme devant y être manifesté. Et le jugement de chacun pris en particulier est renfermé dans le jugement de la collectivité, solennellement promulgué. Mais des indices non douteux marquent bien que le sort de chacun est fixé avant le jugement dernier, et que le règlement de comptes aura lieu immédiatement après la mort. Nous nous contenterons de recueillir, parmi ces indices, les plus significatifs. La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare montre que le sort de l'un et l'autre personnage est à jamais fixé. Et cette parabole suppose formellement qu'il s'agit d'un sort fixé *avant* le jugement général. Cela ressort des discours même adressés par le riche à Lazare. Les paroles du Christ au Bon Larron sont tout aussi expressives : « *Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis* » (Luc, XXIII, 43). Le mot : *paradis* signifie ici les Limbes, où les justes devaient jouir de la vision intuitive après la Descente du Sauveur aux Enfers jusqu'à l'Ascension. Le sort du Bon Larron devait donc être fixé immédiatement. Plus significatifs encore sont les textes de saint Paul dans la deuxième Epître aux Corinthiens, v, 6-8, et dans la première aux Thessaloniciens, v, 10. « *Pleins de confiance*, dit-il dans le premier texte, *sachant que, pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur... ; oui, pleins de confiance, nous aimons mieux sortir de ce corps, et aller jouir de la présence du Seigneur.* » Et, dans le second : « *Dieu ne nous a point réservés pour la colère, mais pour acquérir le salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ,*

qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions (c'est-à-dire soit pendant notre vie, soit après notre mort), *nous vivions avec lui.* » Saint Paul affirme ici nettement que la récompense céleste est accordée aux bons immédiatement après la mort, sans attendre le jugement général : le sort des bons a donc été déjà fixé. Enfin, saint Jean confirme nos déductions dans le récit consolant des visions apocalyptiques : « *Alors, j'entendis une voix du ciel qui me dit :* « *Ecris : Bienheureux sont les morts qui meurent dans le Seigneur! Que dès à présent, dit l'Esprit, ils se reposent de leurs travaux, car leurs œuvres suivent* » (XIV, 13). Plus loin (XX, 4), Jean voit *des trônes, et les âmes de ceux qui ont eu la tête tranchée à cause du témoignage de Jésus, vivant et régnant avec le Christ, dans la première résurrection,* c'est-à-dire dans la béatitude qui précède la résurrection des corps. Et il ajoute que *la seconde mort* (c'est-à-dire l'enfer) *n'aura pas de pouvoir sur ces bienheureux.* N'est-ce pas implicitement affirmer que l'âme, aussitôt après la mort, subit le jugement divin qui fixe son sort?

Nous ne nous arrêterons pas à la preuve de Tradition, où les textes les plus explicites pourraient être fournis à partir du IV^e^ siècle. Nous ferons une seule remarque qui montrera sur quel fondement solide s'appuie la croyance traditionnelle. La perspective eschatologique des discours du Sauveur et des enseignements du Nouveau Testament semble, avons-nous dit, reporter à la fin des temps tout jugement divin. Ne discernant pas parfaitement les perspectives plus rapprochées qu'il y fallait découvrir, certains Pères de l'Eglise, surtout en Orient, en ont conclu que la sentence du Juge, fixant *définitivement* le sort de chacun, était reportée à la fin des temps. Malgré cette interprétation erronée, tous ou presque tous admettent que le sort de chacun d'entre nous reçoit une certaine détermination tout aussitôt après la mort. En apparence contradictoires, ces deux assertions, dans l'esprit des

Orientaux, s'accommodent l'une à l'autre : nous le constaterons à propos du Purgatoire. La seconde, toutefois, témoigne de la solidité du fondement traditionnel que suppose le dogme du jugement particulier. Ceux-là mêmes, en effet, qui sembleraient devoir nier ce dogme, l'affirment catégoriquement. La foi au jugement particulier est expressément reçue chez les Orthodoxes, ainsi qu'on peut s'en convaincre en lisant la *Confession* de Pierre Moghila, Ire partie, question LXI.

On ne saurait d'ailleurs concevoir que les âmes demeurassent dans un état d'expectative complet jusqu'au jour du jugement dernier. Le pape Benoît XII a défini que les âmes des justes sont reçues immédiatement au ciel, et que celles des pécheurs vont immédiatement en enfer (Bulle *Benedictus Deus*, 1336). Cette destination immédiate suppose la discrimination immédiate par le jugement. Il faut donc que chaque homme, en tant qu'individu comparaisse, aussitôt le cours de sa vie mortelle achevé, au tribunal divin, où son sort sera fixé pour l'éternité.

2° L'heure de la mort : mort réelle et mort apparente.

Nous ne concevons même pas qu'une simple attente, si brève soit-elle, puisse être imposée à l'âme séparée du corps. L'instant de la mort marque celui du jugement. D'ailleurs, l'explication psychologique du jugement vient en confirmation de cette assertion.

Mais, tout d'abord, connaissons-nous l'instant réel de la mort? Nous savons que nous mourrons; nous ne savons pas quand nous mourrons. Et cette incertitude n'épuise pas encore tout le mystère de la mort. Les physiologistes actuels se posent la question d'une mort *progressive*, d'abord *apparente* ou *relative*, avant de devenir *absolue*. La progression de la mort, quand bien même l'homme aurait

déjà rendu le dernier soupir, paraît être un fait démontré, quand il s'agit de morts subites ou accidentelles. Elle est simplement soupçonnée et induite, quand il s'agit de mort par maladie. Dans les morts subites ou accidentelles, on estime que la vie latente peut demeurer parfois plusieurs heures. Dans les morts provoquées par la maladie, la vie latente serait de brève, très brève durée, quelques instants, plusieurs minutes, au maximum une demi-heure. Cette question de la mort apparente est à l'ordre du jour et, sans entrer dans les détails d'une démonstration en règle, nous devions la signaler ici brièvement.

3° La miséricorde divine à l'heure de la mort.

Les théologiens admettent communément qu'une grâce spéciale de conversion est accordée au pécheur à l'instant de la mort. A ce moment, dit en substance Suarez, la grâce est plus que jamais nécessaire au salut, et Dieu ne fait pas défaut dans les choses absolument nécessaires au salut (*De Gratia*, l. IV, c. 10, n. 2-9). La possibilité, la probabilité d'une vie latente après le dernier soupir explique comment, pour ceux que le coup de la mort a terrassés d'une façon foudroyante, pour ceux-là même qu'on n'estimait pas prêts à paraître au jugement, il y a vraisemblablement encore, par l'administration des sacrements et peut-être autrement, une possibilité de salut. Faut-il aller plus loin et admettre que Dieu poursuit de sa miséricorde le pécheur jusque dans son agonie, jusque dans cette mort relative où l'homme ne semble déjà plus appartenir à la terre? Faut-il supposer que le Créateur et Rédempteur des âmes se manifeste à l'âme pécheresse pour lui demander une dernière fois et explicitement de choisir entre Dieu et le péché? Certains l'ont supposé; quelques-uns l'ont affirmé. Que cette sorte de mise en demeure se produise parfois extraordinairement,

ous n'y contredisons pas. Mais admettre qu'une grâce ussi spéciale soit normalement et universellement con- érée aux pécheurs moribonds, nous estimons que c'est émérité de le prétendre.

III. — L'explication psychologique du jugement.

1° Le jugement simple illumination mentale.

Nous savons que le mode de connaissance de l'âme *éparée* est l'intuition des idées directement infusées par Dieu. La séparation d'avec le corps est donc la condition mmédiatement requise pour que se produise cette inter- ention divine. Or, le jugement particulier n'est pas autre hose qu'une illumination mentale de la conscience de 'homme : « A l'instant même où l'âme quitte le corps, en n moment, en un clin d'œil, s'ouvre le livre de la cons- ience par l'éveil d'une connaissance actuelle de tous les ctes de la vie. Sous le regard de l'esprit, le passé apparaît out illuminé d'un rayon de la face de Dieu; c'est-à-dire que, par l'opération de la vertu divine, l'âme voit intellec- uellement, avec une inévitable clarté, la somme de tout on mérite et démérite. Le divin juge imprime alors en lle sa sentence, en lui infusant la connaissance de la écompense ou de la peine correspondante à son mérite ou démérite, à peu près de la même façon que le divin Légis- ateur avait imprimé dans cette même âme la loi morale ar l'éveil de la conscience et la connaissance naturelle des remiers principes de la moralité » (Billot, *De Novissimis*, . 52). Lumière purement intellectuelle, révélant l'action de Dieu, souverain Juge, sur sa créature parvenue à son erme; infusion des connaissances nécessaires à l'équita-

ble appréciation des actions de la vie passée et à la promulgation, pour ainsi dire automatiquement réalisée dans l'âme, de la sanction par elle méritée : voilà tout le jugement.

S'il en est ainsi, que penser des descriptions sensibles relatives au jugement divin? L'âme paraîtrait devant Dieu, épouvantée de ses fautes, soutenue par les bons anges, tourmentée par les démons. Evidemment, ces descriptions ne doivent pas être prises à la lettre. Dieu fait sentir sa présence d'une manière purement intellectuelle, et la vision intuitive, de sa nature inamissible, ne saurait être ici en cause. Les tourments de l'âme, la discussion de ses actes, la protection des bons anges, les reproches des démons, ce sont des symboles exprimant pour les simples la foi au jugement. La Bible, parlant de Dieu et de ses relations avec nos premiers parents, use d'anthropomorphismes plus invraisemblables encore; aussi les Pères de l'Eglise n'ont pas reculé devant des descriptions pittoresques et frappantes pour mieux se faire comprendre d'auditoires peu instruits et plus accessibles aux données sensibles qu'aux raisonnements purs. Les peintures des catacombes, avec leurs représentations du ciel sous l'image d'une maison ou d'un jardin, avec le juge assis et l'âme figurée par une femme debout ou par une orante, donnent aussi du jugement une couleur anthropomorphique éloignée de la réalité. Et cependant ces peintures symbolisent la vérité. On pourrait donc facilement trouver l'interprétation symbolique très légitime des mises en scène que nous lisons parfois à propos du jugement. Mais sachons prendre ces descriptions et mises en scène pour ce qu'elles sont en réalité : des symboles.

2° L'exécution du jugement et la psychologie de l'au-delà.

Nous savons aussi que la fixité de l'âme séparée dans l'adhésion à sa fin dernière sera la base de toute la psychologie des élus et des damnés. En réalité, le jugement divin ne fait que constater ce choix irrévocable auquel l'âme s'est arrêtée au moment de la mort. Toutefois, l'état d'immobilité de la volonté des âmes justes n'est pas, du premier coup, nécessairement consommé. Cette consommation peut être retardée pour certaines âmes, qui s'attacheront à Dieu, d'abord d'une façon indirecte dans la connaissance et l'amour immuable qu'elles auront d'elles-mêmes, ensuite d'une matière directe, par la vision intuitive. C'est le cas des âmes du Purgatoire.

C'est encore à la psychologie qu'il faut recourir pour expliquer comment, après le jugement, les âmes *vont* au paradis, au purgatoire ou en enfer. La difficulté réside en ce que les théologiens considèrent communément le Paradis, l'Enfer, le Purgatoire, comme des *lieux* véritables. On se demande comment l'âme, substance purement spirituelle, peut « aller » en un lieu? D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux, parce qu'il y exerce une action. Il serait difficile d'affirmer que l'âme séparée puisse être présente en cette manière; son action sur les choses extérieures semble, en effet, nécessiter l'union au corps. Peut-être faut-il comprendre cette présence de l'âme dans les lieux de félicité, de purification et d'expiation, par *une détermination d'ordre intellectuel* : en vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le lieu que lui assigne la justice de Dieu, ou les évé-

nements qui s'y passent : ainsi, ce lieu lui deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné.

Par ces explications puisées aux plus pures sources de la théologie thomiste, on voit combien il faut se dépouiller des illusions de l'imagination, si l'on veut sainement juger des réalités de l'au-delà.

CHAPITRE III

L'ENFER. — CERTITUDES DOCTRINALES

I. — Vérités de foi divine et catholique : 1° La révélation d'un châtiment éternel; 2° L'enfer éternel est le châtiment réservé aux pécheurs morts impénitents; 3° La double peine de l'enfer : *a*) Peine du dam; *b*) Peine du sens; 4° Ces vérités sont proposées par le Magistère. — II. — Vérités théologiquement certaines : 1° Proportion des peines à la gravité des fautes; 2° Fixité des peines de l'enfer : la mitigation, d'après : *a*) saint Thomas et saint François de Sales; *b*) Duns Scot; *c*) Ceux qui admettent l'utilité des suffrages pour les défunts; *d*) Les partisans d'une diminution progressive et indéfinie. — III. — Vérité communément reçue : la réalité du feu : 1° Concept. 2° Démonstration par : *a*) l'Ecriture; *b*) la Tradition; *c*) l'autorité des théologiens.

La réflexion par laquelle nous venons de clôre le chapitre précédent devra pareillement inspirer notre exposé de la croyance catholique à l'enfer éternel. Les *certitudes doctrinales*, les *explications théologiques*, le *point de vue apologétique*, telles seront les grandes lignes conductrices des trois chapitres que nous consacrons à l'Enfer.

En ce qui concerne les certitudes, nous avons déjà dit ailleurs (*L'Enfer et la règle de la Foi*, Paris, 1921) que la doctrine de l'Eglise sur l'Enfer, comportait trois sortes de

vérités : vérités *de foi divine et catholique*, que l'on doit croire sous peine de péché d'*hérésie;* vérités *théologiquement certaines*, qu'il faut admettre sous peine de péché grave d'*erreur;* vérité *communément reçue*, à laquelle il faut adhérer sous peine de péché grave de *témérité*.

C'est encore le même ordre d'exposition qu'on retiendra ici.

1. — Vérités de foi divine et catholique.

Il est de foi que l'*enfer* existe, châtiment *éternel* infligé *aux pécheurs morts impénitents*, châtiment qui comporte avec la *privation de la vision béatifique*, une *peine positive*, crucifiante pour les damnés. Ces trois points ont été formellement révélés par Dieu et authentiquement proposés par l'Eglise.

1° La révélation de l'existence d'un châtiment éternel.

L'existence d'un châtiment éternel est nettement proposée dans les écrits du Nouveau Testament.

1. Notre-Seigneur Jésus-Christ affirme l'existence d'un enfer éternel. La sentence du Juge au jugement dernier, sentence rapportée par saint Matthieu, XXV, 31-46, mentionne expressément l'enfer éternel : « *Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges* » (v. 41). Et d'eux-mêmes, ils iront *dans le supplice éternel* (v. 46). Dans ce texte qui rappelle Daniel, XII, 2, le mot *éternel*, qui marque la durée de la peine infligée, doit être entendu dans son sens littéral. Il ne s'agit pas d'une durée indéfinie, mais d'une durée qui, ayant eu un commencement, n'aura pas de fin. Le Juge, dans sa sentence, établit un parallèle entre la destinée des

lus et celle des réprouvés : comme la récompense, la unition sera éternelle. Saint Augustin faisait déjà obser- er contre les partisans de l'origénisme que si l'on veut ar motif de sentiment déplacé, restreindre la portée de la entence de réprobation, il faut logiquement aussi nier la écompense éternelle (*Ad Orosium*, c. VII). D'ailleurs ésus-Christ, dans d'autres textes de l'Evangile, a trop nsisté sur la durée éternelle de l'enfer, pour qu'il puisse y voir le moindre doute à cet égard. Le *feu qui ne s'éteint as, le ver qui ne meurt pas*, telles sont les expressions em- loyées pour désigner les peines des damnés. Quoi de lus énergique, et de plus saisissant que cette objurgation lu Maître : « *Si ta main te scandalise, coupe-la : il vaut ieux entrer manchot dans la vie que d'aller avec les deux ains dans la géhenne, dans le feu inextinguible, où leur ver e meurt pas, où leur feu ne s'éteint pas* » (Marc, IX, 42). Et 'objurgation se répète trois fois de suite : pourquoi cette nsistance sur la durée sans fin de l'enfer, si la réalité ne orrespondait pas à la menace?

2. Les Apôtres sont tout aussi explicites que leur Maî- re. Saint Pierre (II Pet., II, 9) rappelle le châtiment infligé ar Dieu aux anges rebelles : de même, les méchants eront punis au jour du jugement. A prendre le texte grec ans sa signification littérale, saint Pierre affirme que *les écheurs sont réservés à la fin du monde pour un jugement ui ne terminera pas leurs supplices, mais les consacrera au ontraire et les rendra comme plus définitivement fixés*. C'est la fixation définitive dans l'éternité malheureuse. Aux impies qui nient Notre-Seigneur, saint Jude promet *es chaînes éternelles et d'épaisses ténèbres* (v. 6). A deux eprises (v. 7, 13), il affirme derechef l'éternité de leur hâtiment. L'enfer éternel, la réprobation éternelle se retrouvent, sous la plume de saint Paul, comme des menaces aux persécuteurs des chrétiens (II Thes., I, 5-9); a perte du royaume de Dieu est le châtiment des pécheurs (I Cor., VI 9, 10; Gal., V, 19-21; Eph., V, 5). Plus générale-

ment, l'Apôtre proclame l'existence de deux cités, à jamais irréconciliables (II Cor., VI, 14-16), de deux alternatives éternelles (Rom., II, 2-12); l'une de ces alternatives, c'est le jugement et la réprobation éternelle (Heb., VI, 2, 4-7; IX, 27; X, 27-31). Les révélations de saint Jean, dans l'*Apocalypse*, ont souvent pour objet l'enfer et ses tourments; ils apparaissent au voyant de Patmos sous des traits matériels qui font impression. L'enfer se dévoile comme un gouffre de feu, une fournaise obscurcie par la fumée et le soufre. Et la durée éternelle de ces châtiments est explicitement affirmée : *la fumée de leurs tourments montera dans les siècles des siècles* (XIV, 11); *ils seront tourmentés, jour et nuit, dans les siècles des siècles* (XX, 10).

2° L'enfer éternel est le châtiment réservé aux pécheurs morts impénitents.

D'après la loi portée par Dieu, les pécheurs, surpris par la mort, coupables de faute grave non pardonnée, seront condamnés à l'enfer éternel. Dans le texte de saint Marc, rapporté tout à l'heure (et dans le parallèle de saint Matthieu, XVIII, 8-9), Notre-Seigneur nous exhorte à nous préserver des scandales du monde : si notre main, si notre pied, si notre œil doivent être pour nous une occasion de faute, il faut les arracher pour ne pas tomber en enfer. N'est-ce pas équivalemment affirmer que tout péché grave conduit aux peines éternelles? Non seulement le péché extérieur sera puni, mais le péché intérieur de désir aura comme châtiment la géhenne (Matth., V, 28). Les péchés dont il sera possible d'obtenir rémission en l'autre vie (Matth., XII, 32; Marc, III, 29) ne sont pas des péchés graves, mais des péchés légers qu'un feu purificateur effacera (I Cor., III, 11-15). D'autre part, il ne faudrait pas prendre prétexte des paroles du souverain Juge au dernier

jour (Matth., XXV, 41), pour affirmer que ceux-là seuls seront damnés, qui n'auront pas pratiqué les œuvres de miséricorde. C'est à titre d'*exemples* que Notre-Seigneur cite les œuvres de miséricorde, ainsi que l'explique Maldonat dans son commentaire : ce qui est vrai d'un péché, l'est pareillement de tous sans exception. Si le moindre doute pouvait encore subsister sur ce point, deux affirmations de saint Paul suffiraient à le dissiper : « *Ne savez-vous pas*, écrit-il aux Corinthiens (I Cor., VI, 9-10), *que les injustes ne possèderont pas le royaume de Dieu? Ne vous abusez pas : ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les médisants, ni les rapaces, ne possèderont le royaume de Dieu.*» Cette énumération de crimes et de fautes graves de toute sorte montre bien qu'il n'y aura pas d'exception. C'est la même vérité qui est prêchée aux Galates, V, 19-21. On trouve ici une énumération analogue; mais saint Paul ajoute cette déclaration plus générale encore : « *Je vous le dis... ceux qui font de telles choses n'obtiendront pas le royaume de Dieu.* »

Sans doute, tant qu'il vit encore sur cette terre, le pécheur peut obtenir de la miséricorde divine le pardon de ses péchés graves. Mais la rémission des péchés ne s'accorde qu'à ceux qui font pénitence : « *Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous*» (Luc, XIII, 5). Chaque fois donc que l'Ecriture insinue l'efficacité des œuvres de bienfaisance ou de charité (Tobie, IV, 11; Daniel, IV, 24; I Pet., IV, 8; Jacques, V, 20), de la condonation mutuelle des fautes (Matth., VI, 12; 14-15; Luc, XI, 4) pour obtenir de Dieu le pardon de nos péchés personnels, il faut toujours sous-entendre la condition d'une pénitence sincère. Le péché grave, non pardonné, conduit donc en enfer, celui qui s'en est rendu coupable, quelles que soient les bonnes œuvres qu'il ait pu accomplir pendant sa vie.

3° La double peine de l'enfer.

Ce n'est pas tout. Le dogme catholique s'étend encore à l'existence, en enfer, d'une double peine, peine du dam, peine du sens.

a) La privation de la vision béatifique constitue la peine du dam, laquelle est essentielle à l'enfer. Dire que l'existence d'un enfer éternel est révélée par Dieu, c'est du même coup affirmer la révélation de la peine du dam. D'ailleurs les textes sacrés en font mention explicite. Le réprouvé est chassé loin du ciel. La sentence du jugement dernier le dit expressément : *Retirez-vous de moi, maudits* (Matth., XXV, 41). Cet éloignement de Dieu, Notre-Seigneur l'exprime sous plusieurs formes différentes, dans les paraboles dont il se sert pour dévoiler aux regards de ses auditeurs les perspectives éternelles du paradis et de l'enfer. Les ouvriers d'iniquité seront rejetés par le Père de famille; tandis qu'Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes seront accueillis dans le royaume de Dieu, les pécheurs *seront chassés dehors* (Luc, XIII, 27-28; Matth., VII, 23; XXV, 12). Entre les élus et les damnés *a été creusé un abîme immense* et personne ne peut aller du ciel à l'enfer et de l'enfer au ciel (Luc, XVI, 25). Le symbole des *ténèbres extérieures* marque aussi la peine du dam, réservée aux convives non revêtus de la robe nuptiale, c'est-à-dire aux pécheurs privés de la grâce; aux serviteurs négligents et inutiles, c'est-à-dire aux chrétiens infidèles à leur vocation (Matth., XXV, 30); et même aux enfants du royaume, aux Juifs, appelés les premiers à la gloire du ciel, mais que leur aveuglement en a éloignés à tout jamais (Matth., VIII, 12).

Les apôtres tiennent le même langage que le Christ. Nous avons entendu saint Paul exclure du royaume céleste les pécheurs de toute catégorie. L'*Apocalypse* atteste

également que les réprouvés seront éternellement séparés de Dieu. A tous ceux dont les noms ne sont pas inscrits au livre de vie est réservée la damnation, qui est vraiment une seconde mort (II, 11; III, 5; XX, 6, 12-15; XXI, 8, 27); cette mort n'est pas l'anéantissement, mais la privation de la vie divine (XXI, 8, 27; XXII, 15). A l'opposé, le ciel est un lieu resplendissant de lumière; *c'est la gloire de Dieu qui l'illumine et l'Agneau qui en est le flambeau,* mais *il n'y entrera rien de souillé, ni personne qui commette l'abomination et le mensonge...; dehors, les chiens et les magiciens et les impudiques et les homicides et les idolâtres et quiconque aime et fait le mensonge* (XXI, 23, 27; XXII, 15).

b) La plupart des affirmations scripturaires concernant l'enfer contiennent une allusion directe à une autre peine. Notre-Seigneur et les Apôtres parlent de *feu inextinguible,* de *ver rongeur,* de *tourments,* de *flammes,* de *gouffre de feu,* de *fournaise obscurcie par la fumée et le soufre,* etc. On ne cherche pas ici à élucider la question *théologique* de la nature des peines ainsi désignées, on affirme simplement chez les damnés, outre la privation de la béatitude éternelle, l'existence d'une autre peine positive et que la tradition a nommée peine du sens. Peine du sens ne signifie pas nécessairement peine éprouvée par l'organe des sens : les démons (et les âmes jusqu'à la résurrection) n'ont pas de facultés sensitives et cependant la peine du sens existe pour eux. Cette peine, sous l'aspect dogmatique que nous lui reconnaissons, est donc simplement un châtiment positif, infligé par Dieu aux damnés, conjointement avec la peine du dam, mais à l'aide d'un instrument extérieur que l'Ecriture appelle feu. Mais nous faisons ici abstraction de la nature de cet instrument : l'existence d'une peine crucifiante distincte de la peine du dam importe seule à la foi proprement dite.

L'Ancien Testament déjà nous donne, avec Isaïe, une vision nette de la peine du sens. Ce prophète (LXVI, 24) a parlé *du feu dévorant qui ne s'éteindra pas;* expression que

nous retrouvons dans le livre de Judith, XVI, 21. (Cf. Ecclésiastique, VII, 19.). Notre-Seigneur l'emprunte à Isaïe, dans ce passage déjà cité de l'évangile où il nous prescrit d'arracher l'œil, la main, le pied qui scandalisent, plutôt que de tomber dans la géhenne où le feu ne s'éteint pas. La parabole de l'ivraie se clôt sur une vision du feu de l'enfer (Matth., XIII, 40-42). Le mauvais riche se plaint de brûler dans la flamme (Luc, XVI, 24). La sentence du jugement dernier est tout aussi expressive: *Retirez-vous, loin de moi, au milieu du feu éternel*. Le même enseignement sur le feu d'outre-tombe se retrouve chez les apôtres : saint Jude (v. 7, 23), saint Pierre (II Pet., III, 7); saint Jacques (III, 6), saint Paul (II Thess., I, 8; Heb., X, 27). L'*Apocalypse* est remplie des descriptions réalistes que nous connaissons déjà. Sans doute, le sens de ces révélations n'est pas tellement clair et explicite que l'existence d'un feu réel en enfer doive être tenue comme un dogme; néanmoins, ces affirmations ne laissent aucun doute sur l'existence d'une peine positive, distincte de la peine du dam.

4° Ces trois vérités sont proposées à notre croyance par le magistère de l'Eglise.

1. Par là elles se présentent comme des dogmes. Nous avons déjà dit que le terme, imposé par la mort aux variations morales de la volonté, était un dogme reçu dans l'Eglise, et qui avait, à lui seul, suffi à faire rejeter l'hérésie contraire de l'origénisme. Or, l'*enfer éternel* est nécessairement inclus dans la fixité de la volonté de l'impie dans le mal. Ainsi l'a compris le neuvième anathème de Justinien, anathème auquel souscrivit le pape Vigile et l'épiscopat entier : *Quiconque dit ou pense que la peine des démons ou des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une « apocatastase » des démons et des*

impies, qu'il soit anathème. Contre cette affirmation publique de la doctrine de l'Eglise, quelques textes d'un sens douteux ou d'une authenticité contestée, glanés chez saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, ont fort peu de poids. En d'autres passages de leurs œuvres, en effet, ces Pères s'expriment trop clairement pour que leur autorité puisse être invoquée contre la tradition catholique.

2. L'enfer est *réservé aux pécheurs impénitents*. Il s'est produit, sur ce deuxième point de la foi, un certain flottement dans la pensée de toute une école au Ve siècle. Les *miséricordieux* réservaient aux seuls impies, c'est-à-dire aux infidèles, aux incrédules et aussi aux hérétiques obstinés, le châtiment des peines éternelles : les fidèles, même pécheurs impénitents, obtiendront leur salut après un temps de pénitence. Il semble que saint Jérôme se soit rallié à cette opinion : mais l'erreur d'un docteur n'engage pas l'enseignement authentique de l'Eglise. La distinction entre « impies » et « fidèles » n'a aucun écho dans la tradition catholique, aucune racine dans l'Ecriture. Saint Augustin fut le grand champion de l'orthodoxie contre cette hérésie et demeure le témoin fidèle de la pensée de l'Eglise. Cette pensée, d'ailleurs, a été authentiquement promulguée au IIe concile de Lyon (1274) : dans la profession de foi de Michel Paléologue, on lit que *les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent aussitôt en enfer, pour y subir des peines différentes*. Le concile de Florence (1439) reprend cette assertion, en spécifiant qu'il s'agit des pécheurs décédés en état de péché mortel *actuel* ou avec le péché originel. L'adverbe «aussitôt» *(mox)*, inséré dans la déclaration de Lyon et dans celle de Florence prépare et rappelle la définition du pape Benoît XII, que nous avons déjà signalée à propos du Jugement particulier. En déclarant que *les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel actuel descendent aussitôt* (ou immédiatement) *après leur*

mort en enfer, Benoît XII non seulement condamne la dilation des peines, mais promulgue la doctrine catholique sur le sujet ici exposé.

3. Enfin, l'Eglise, de tous temps, a cru à une *double peine* (quelle que soit d'ailleurs, redisons-le, la nature de la peine du sens). L'enseignement de l'Evangile suffisait à régler sa foi. Toutefois, le pape Innocent III dans une lettre insérée au III[e] livre des *Décrétales*, établit la distinction des deux peines, privation de la vue de Dieu, peine du péché originel, et tourment de l'enfer éternel, peine du péché actuel. D'ailleurs, tous les documents ecclésiastiques, en affirmant l'existence des *peines*, des *châtiments*, des *tourments* de l'enfer, proposent équivalemment à notre croyance la double peine du dam et du sens, la peine du sens désignée expressément par les termes qu'on vient de rapporter; la peine du dam impliquée primordialement et nécessairement dans tout châtiment *éternel*.

II. — Vérités théologiquement certaines.

On appelle vérité théologiquement certaine une vérité déduite d'un dogme de la foi par le moyen du raisonnement. On obtient ainsi une certitude, qui n'est pas celle de la foi, bien qu'elle en dépende. Nier cette vérité déduite ne constitue pas le péché d'hérésie, mais celui d'*erreur*.

Or, il y a touchant l'enfer, des vérités très certaines ainsi déduites du dogme. C'est, en premier lieu, la *proportion* des peines à la gravité des fautes commises; c'est, ensuite et surtout, la *fixité* des peines essentielles.

1° Proportion des peines à la gravité des fautes.

A tous, bons et mauvais, déclare l'Apôtre saint Paul dans l'épître aux Romains, II, 6, *il sera rendu selon leurs œuvres.* Cette assertion de la révélation a été authentiquement expliquée et proposée en ce qui concerne les élus par le concile de Florence : les bienheureux, « *selon la diversité de leurs mérites,* verront *Dieu plus parfaitement les uns que les autres* ». Des peines infernales, le concile ne définit rien sur ce sujet. Mais, par analogie, et par voie de déduction, nous devons affirmer, chez les damnés, la même justice dans la distribution des châtiments. Et l'Ecriture elle-même insinue assez clairement cette justice distributive (Matth., X, 15; XI, 21-24; Luc, X, 12-15; XII, 47-48; Apoc., XVIII, 6-7). Cette doctrine, en ce qui concerne les damnés, n'est donc pas un dogme de la foi, parce qu'il lui manque encore la proposition authentique du magistère de l'Eglise; mais à tous, elle paraît au moins théologiquement certaine, c'est-à-dire proche de la foi.

2° La fixité des peines de l'enfer.

L'éternité de l'enfer implique, *par voie de déduction,* la fixité des peines. La mitigation *progressive et indéfinie* des peines est une erreur grave à rejeter. Ces deux assertions méritent quelque explication.

a) Une certaine mitigation des peines peut être admises par les catholiques. C'est d'abord, en un sens assez impropre, la mitigation enseignée par saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales : « Dans la damnation des réprouvés, écrit le premier, la miséricorde apparaît, non point par mode de rélaxation totale, mais sous forme d'*allègement,* en ce sens que *la punition demeure en deçà de ce qu'on aurait mérité* » (Ia, q. XXI, a. 4, ad. 1). « Ces peines,

assure de son côté l'évêque de Genève, *sont toutefois moindres de beaucoup que les coulpes et crimes pour lesquels elles sont infligées* » (*Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. 1). Saint Thomas pense que Dieu accordera cette diminution de peine surtout à ceux qui auront eux-mêmes fait miséricorde aux autres sur la terre » (Supp., q. 99, a. 5, ad 1).

b) D'autres théologiens, à la suite de Duns Scot, affirment que les péchés *véniels* et les péchés *mortels déjà pardonnés quant à la coulpe*, ne seront pas punis éternellement en enfer, parce qu'ils ne méritent pas par eux-mêmes les peines éternelles. Il arriverait donc un moment où, la peine temporelle due à ces péchés étant accomplie, les damnés éprouveraient une diminution de souffrances, proportionnée à l'importance de la peine temporelle à laquelle, en plus de la peine éternelle immuable, ils étaient soumis. Quelque improbable que soit cette opinion au regard de la raison, elle peut être soutenue sans blesser la foi; car elle n'enseigne pas la mitigation des peines dues aux péchés qui, par eux-mêmes, méritent un châtiment éternel.

c) Quelques anciens théologiens scolastiques, dont les opinions sont rapportées dans le *Supplément de la Somme* de saint Thomas, supposaient que les peines de l'enfer étaient adoucies par Dieu, *eu égard aux suffrages des fidèles en faveur des damnés*. Le fondement de cette opinion est bien fragile : quelques histoires apocryphes, dont un théologien ne saurait faire aucun cas; des prières insérées subrepticement dans des missels antiques d'églises particulières, fait sans portée doctrinale; l'autorité du deuxième livre des Macchabées, XII, 40, relatant la prière faite pour ceux-là mêmes qui étaient morts, portant sur eux des objets consacrés au culte idolâtrique de Jamnia (ce qui n'indique pas nécessairement qu'ils fussent morts sans se repentir), et enfin quelques textes discutables de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome et de saint Jean Damascène. La prière pour les défunts damnés est

contraire aux usages de l'Eglise romaine et réprouvée par l'ensemble des théologiens. Le continuateur de la *Somme théologique* qualifie assez sévèrement la thèse de la mitigation des peines infernales, due aux prières des vivants. C'est, dit-il, une opinion « présomptueuse, vaine et sans fondement sérieux, et, de plus, inacceptable au point de vue de la raison » (*Suppl.*, q. LXXIX, a. 5). Il paraît difficile de lui infliger une note théologique plus sévère, étant donné que cette théorie ne propose, en définitive, qu'une mitigation restreinte, strictement limitée à la durée de l'Eglise sur la terre; les prières des fidèles cessant, cesserait aussi tout allègement aux damnés. Néanmoins, cette théorie est extrêmement dangereuse, parce qu'elle attaque le principe même de la fixité substantielle du châtiment éternel. Elle implique l'hypothèse, admissible en certains cas exceptionnels, d'une intercession suffisante et suffisamment prolongée pour obtenir de Dieu la suppression progressive et totale de la peine de certains réprouvés. Elle aboutit, en fait, à la conception d'un enfer relativement tolérable, conception totalement inconnue dans la tradition de l'Eglise et en opposition avec les principes théologiques les mieux établis.

d) Des auteurs modernes, protestants pour la plupart, ont repris la thèse combattue dans le *Supplément de la Somme* et lui ont donné un « perfectionnement » nouveau, qui en fait une erreur théologique proprement dite. Ils envisagent la possibilité d'*une diminution progressive dans les souffrances des damnés, selon une loi fixe et universelle*. Et, pour éviter l'hérésie origéniste, ils s'appliquent à démontrer que cette diminution se produira d'*une manière indéfinie*, sans aboutir jamais à la suppression totale de la peine, tout comme la division et subdivision d'une ligne peut théoriquement se faire à l'infini sans jamais aboutir à la négation absolue d'une quantité. Quoi qu'il en soit de la valeur de cette comparaison, fruit de l'imagination et non de la raison, et en ne considérant que les exigences de

la doctrine catholique, il ne faut pas hésiter à qualifier cette thèse, avec le cardinal Billot, comme téméraire, scandaleuse et erronée. *Téméraire*, elle s'insurge contre la doctrine communément enseignée et elle ne repose sur aucune autorité sérieuse; scandaleuse, elle ouvre une perspective inattendue sur une diminution des châtiments éternels, au point de les rendre supportables et par là, elle favorise les mauvaises passions et énerve la crainte des jugements divins; erronée, elle contredit positivement une conclusion théologiquement certaine. Du dogme de la vie éternelle, en effet, se déduit logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus (Matth., xxv, 46); les élus comme les damnés sont donc dans un état fixe et immuable quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur. S'il en était autrement, la sentence divine ne serait plus irréformable; l'éternité ne serait plus l'éternité. D'ailleurs, la privation de la vue de Dieu, la peine du *dam*, la plus terrible des peines de l'enfer, ne saurait admettre de mitigation : elle est ou elle n'est pas. Quant à la peine du sens, le Christ a solennellement promulgué ce qu'elle est : *vermis non moritur, ignis non extinguitur*. Dans l'hypothèse d'une mitigation indéfinie, que serait ce ver, qui ne meurt point, mais qui s'alanguit sans cesse, ce feu qui ne s'éteint point, mais dont l'ardeur se ralentit toujours?

Nous n'entrerons pas dans la discussion de quelques autorités patristiques, derrière lesquelles les partisans de la mitigation des peines de l'enfer, notamment le P. Petau et M. Emery, ont voulu s'abriter pour défendre tout au moins la mitigation relative, en raison des suffrages de l'Eglise. On voudra bien, sur ce point, se reporter à notre brochure, déjà citée, sur l'*Enfer et la Règle de la foi* et à l'article *Mitigation des peines*, du « Dictionnaire de théologie catholique ».

III. — Vérité communément reçue : la réalité du feu.

Une assertion est dite *téméraire*, quand, sans nier ou révoquer en doute une vérité de foi, sans même s'opposer à une conclusion théologiquement certaine, elle rejette, sans raison suffisante, la doctrine communément enseignée par les théologiens sur un sujet qui, pour n'être pas révélé, du moins d'une façon certaine, touche néanmoins aux croyances religieuses ou à la piété.

1° La réalité du feu de l'enfer

est une de ces vérités communément enseignées, et qu'il y aurait témérité à révoquer en doute ou à nier. Toutefois, remarquons qu'autre chose est de parler de la réalité du feu infernal, autre chose d'en définir la nature. En déclarant que ce feu est réel, on ne dit pas qu'il est corporel ou matériel comme le feu de la terre. Les choses de l'au-delà ne peuvent nous être connues, même avec le secours de la révélation, que par mode d'analogie, nos concepts n'exprimant que l'objet propre de notre connaissance, c'est-à-dire les êtres matériels d'ici-bas. *A priori*, on peut donc affirmer que le feu de l'enfer, analogue à notre feu terrestre, lui ressemble et s'en différencie : dans quelle mesure exacte, il est impossible de le déterminer. Aussi la question à résoudre porte, non sur la *nature* du feu infernal, mais sur le simple fait de sa réalité *objective*. On affirme ici que le feu de l'enfer est une entité distincte de l'âme damnée ou, plus exactement, qu'il comporte une cause objective réellement distincte de la peine du sens qui en est l'effet et dont, par rapport à la justice divine, il est l'instrument. Ainsi compris, le feu réel s'op-

pose au feu métaphorique, comme une cause objective de souffrance s'oppose à la simple affection subjective de l'âme.

2° La démonstration théologique de la réalité du feu de l'enfer

s'appuie sur l'Ecriture, la Tradition et l'enseignement unanime des théologiens.

a) *L'Ecriture*, nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, en parlant de l'enfer, évoque l'image du « feu éternel », du « feu inextinguible », de la « géhenne » (dont le nom seul rappelle le feu allumé dans la vallée de Géhinnom); d'une « fournaise de feu, » d'une « flamme crucifiante », de la « fumée des tourments », d'un « étang de soufre et de feu », etc. Ces expressions paraissent bien ne comporter qu'une interprétation réaliste. L'interprétation métaphorique, faisant du feu une simple affection de l'âme, chagrin ou remords, « un remords, a-t-on dit, porté à son paroxysme et jamais satisfait », se heurte au sens obvie des textes rapprochés entre eux et lus à la lumière des croyances unanimement professées au temps de Jésus. L'hypothèse, émise par quelques théologiens contemporains, d'un feu réel, mais simplement spirituel, pourrait, à la rigueur, se concilier avec les textes de l'Ecriture; mais elle est, en soi, contradictoire. Un feu spirituel est métaphysiquement inconcevable.

b) *La tradition patristique* offre, dans son ensemble, un argument de poids. Presque toujours, les Pères parlent du feu de l'Enfer en des termes qui accentuent encore le réalisme de l'Ecriture. C'est le feu « dur et amer », « cruel, inextinguible, insupportable », où le pécheur brûlera et sera supplicié sans repos pour toujours. Ils assimilent le feu de l'enfer aux feux terrestres ou aux feux allumés par Dieu pour punir les pécheurs. Minutius Félix et Tertul-

lien comparent les feux de l'enfer aux volcans et à la foudre. Saint Jean Chrysostome et saint Augustin en trouvent une image dans les feux de Sodome et de Gomorrhe. Le qualificatif de « corporel » est reçu par les Pères à partir du v^e^ siècle; à l'époque de saint Grégoire-le-Grand, la réalité, la matérialité du feu de l'enfer est acceptée par tous.

On note cependant, surtout dans les premiers siècles, des opinions contradictoires. Origène, très nettement, a admis le feu simplement métaphorique : le seul auteur qui se rallie nettement à la thèse origéniste est Théophylacte. Les autres textes, apportés en faveur du feu purement métaphorique, et glanés dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse, de Victor d'Antioche, de saint Jean Damascène, de Lactance et de saint Ambroise, n'ont pas la signification précise qu'on leur prête ou sont corrigés par d'autres affirmations. La *théologie* de l'*action* du feu de l'enfer n'était pas encore faite. La conception primitive paraît avoir été fort simpliste : la peine du dam, toute spirituelle, se rapporterait à l'esprit; la peine du sens, au corps. Sans doute, les Pères de l'Eglise ne s'expriment pas toujours aussi nettement; mais on sent que telle est leur pensée. On en a la preuve palpable, lorsqu'ils attribuent au péché originel des peines positives en enfer. Plusieurs d'entre eux l'expriment ouvertement : saint Méthodius soutient la nécessité pour l'âme d'avoir, même avant la résurrection, un certain corps pour être passible et souffrir du feu. A l'inverse, saint Grégoire de Nysse déclare que l'âme humaine, parce qu'elle est spirituelle, ne pourra jamais être atteinte par le feu. Saint Augustin, rappelant les différents systèmes qui avaient cours de son temps au sujet du « ver » et du « feu », se heurte à la difficulté d'expliquer l'action du feu corporel sur les esprits (*De civitate Dei*, l. XX, c. 22; l. XXI, c. 9). L'hypothèse de la corporéité des démons rendait l'explication plus facile. L'hypothèse de leur pure spiritualité ramenait au mystère

De ces remarques découle une conclusion : lorsque les Pères affirment simplement la croyance traditionnelle, ils parlent sans hésitation du feu de l'enfer. Lorsqu'ils veulent expliquer l'action du feu sur les esprits, une hésitation se traduit dans leur pensée comme dans leur expression. Peu de Pères d'ailleurs ont envisagé directement cet aspect du problème du feu infernal, aspect qui fera surtout l'objet de discussions théologiques postérieures. Mais ce sont précisément ceux-là — à part Origène et Théophylacte qui ont positivement erré, — dont on objecte l'autorité.

c) Même en acceptant les hésitations d'un certain nombre de Pères et l'erreur de quelques-uns, il reste qu'on doive affirmer simplement qu'un progrès s'est affirmé dans la doctrine de l'Eglise touchant le feu réel de l'enfer. Aujourd'hui, *l'unanimité morale des théologiens* est réalisée. L'opinion du feu métaphorique est totalement abandonnée : au XVI^e^ siècle, le dominicain Ambroise Catharin (qui d'ailleurs formule, en théologie, plus d'une opinion hasardée) entreprit de la remettre en honneur. Il n'y réussit pas. Dès son apparition, cette thèse fut jugée sévèrement et qualifiée, par le plus grand nombre, de thèse *erronée* ou à coup sûr *téméraire*. Elle a contre elle, en effet, l'autorité de toutes les écoles catholiques et de tous les grands théologiens. Au moyen âge surtout, le mot *ignis*, des textes scripturaires présente toujours, interprété par les théologiens, un sens réaliste absolu. Les docteurs catholiques conçoivent si peu la possibilité d'une interprétation métaphorique, qu'ils préfèrent plutôt donner le sens réaliste à la *glace*, à l'*eau*, au *ver rongeur*, que les textes sacrés accolent parfois au feu dans leurs descriptions des tourments éternels.

Un certain nombre de « théologiens », au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle ont tenté de remettre en honneur l'interprétation métaphorique. Mais leur autorité théologique n'est pas telle qu'elle puisse donner droit de cité à cette opi-

nion. D'ailleurs, en 1890, est intervenue une décision ecclésiastique sur ce point. Bien que purement disciplinaire, cette décision laisse entrevoir quelle est la seule doctrine autorisée. Un curé du diocèse de Mantoue avait proposé le cas suivant à la Sacrée Pénitencerie : « Un pénitent déclare à son confesseur que, selon lui, les termes *feux de l'enfer* ne sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des démons. Peut-on laisser les pénitents persister dans cette opinion et les absoudre? » La Sacrée Pénitencerie a répondu qu' « il faut les instruire avec soin et ne pas absoudre ceux qui s'obstinent ». Cette indication, ajoutée au consentement unanime des grands théologiens, nous oblige de conclure que la thèse du feu réel est *au moins* vérité communément enseignée, dont il n'est pas permis de s'écarter sans encourir la faute grave de témérité.

CHAPITRE IV

L'ENFER. — EXPLICATIONS THÉOLOGIQUES

I. — Explications relatives à la peine du dam : 1° Nature de cette peine; 2° Inégalité dans la peine du dam. — II. — Explications relatives à la peine du sens : 1° Nature du feu infernal; 2° Action du feu infernal : *a*) Sur les âmes; *b*) Sur les corps.

L'ESPRIT humain, si curieux de savoir la dernière raison des choses, ne saurait être complètement satisfait par les certitudes doctrinales, dogmatiques et théologiques. Le mystère des peines infernales pose quantité de problèmes obscurs sur lesquels notre raison peut, dans une certaine mesure, projeter quelque lumière. Ici — la chose est évidente — il n'est plus question de forcer l'adhésion de l'intelligence : c'est le domaine de l'opinion libre : domaine néanmoins curieux et intéressant.

Nous exposerons successivement les meilleures explications théologiques relatives : 1° à la peine du dam; 2° à la peine du sens.

I. — Explications relatives à la peine du dam.

Comment concevoir la peine du dam elle-même? Comment expliquer l'inégalité de cette peine chez les damnés? Telles sont les deux questions à résoudre présentement.

1° La nature même de la peine du dam.

On répète à satiété que la peine du dam est la plus terrible des peines de l'enfer, non seulement parce que, de sa nature, elle est éternelle, mais encore parce que, considérée en soi, elle apporte au damné une souffrance atroce, inexprimable. Il est moins facile d'expliquer que de formuler cette assertion.

1. Saint Thomas d'Aquin insiste à plusieurs reprises sur l'amour de Dieu, souverain bien, qui subsiste naturellement chez les démons et chez les damnés. On lira particulièrement, dans la *Somme*, Ia, la question 64, a. 2, ad 4 et le *Résumé de Théologie*, I, c. 174. Dans notre chapitre préliminaire, nous avons vu, en effet, que les esprits séparés, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent et aiment Dieu d'une manière également toujours actuelle. Et, même connaissant Dieu comme le bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne peuvent s'aimer eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte *indélibéré* de la volonté. La volonté des esprits purs et des âmes séparées se porte ainsi vers Dieu, souverain bien, parce qu'elle appréhende concrètement le souverain bien, et non plus d'une façon abstraite, comme nous le faisons ici-bas. Elle se porte vers

ce bien concret, par nécessité psychologique, tout comme, sur la terre, nous ne pouvons vouloir et désirer quelque chose que sous l'aspect du bien, raison de tout vouloir et de tout désir. Pour tout dire d'un mot, aimer d'abord Dieu, auteur et source de tout bien, devient la raison première et nécessaire de tout autre amour dans l'au-delà. Or, cet amour naturel et nécessaire subsiste chez les damnés : il subsiste, comme un acte spontané de leur nature spirituelle; il est la raison toujours actuelle de toute activité psychologique, quant au vouloir et au désir. De là résulte dans l'esprit réprouvé comme un double mouvement contradictoire. D'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude, et sous cet aspect il aime Dieu plus que lui-même d'un acte d'amour indélibéré; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur. N'oublions pas, en effet, que l'esprit pur, l'âme séparée, se connaissent directement eux-mêmes, par une intuition parfaite. Se connaissant d'une manière parfaite et immédiate, ils saisissent d'un seul coup leurs besoins, leurs aspirations, leur destinée, l'objet vrai de leur béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'ils apportent eux-mêmes à l'assouvissement de leur désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité. Tout cela est connu et senti d'une manière aussi intime que l'âme est intime à elle-même, puisque c'est par sa propre essence que l'âme séparée se connaît. Ainsi donc, par le fait de la peine du dam, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle, s'établit chez les réprouvés; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui; ils désirent Dieu et ils le repoussent. C'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui ferait son bonheur. Déchirement de l'âme,

dont le supplice de l'écartèlement pour le corps nous donne une lointaine et très faible image.

2. Evidemment cette explication suppose que les damnés auront la connaissance précise du bonheur que Dieu, *fin surnaturelle*, leur aurait procuré. Saint Thomas le suppose expressément quand il démontre que les enfants morts sans baptême ne souffriront pas de la privation de la vue de Dieu. « Les âmes de ces enfants ne manquent pas, écrit-il (*De Malo*, q. 5, a. 3, ad 3), de la connaissance naturelle, due aux âmes séparées selon les exigences de leur nature; mais elles manqueront de la connaissance surnaturelle, que nous acquérons ici-bas par la foi... Or, en raison de la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est faite pour la béatitude et que la béatitude consiste dans la possession du bien souverain. Mais que ce bien souverain, pour lequel est fait l'homme, soit précisément la gloire dont jouissent les saints, voilà qui dépasse la connaissance naturelle... Les âmes des petits enfants, privées qu'elles sont de la connaissance surnaturelle de la foi, ignoreront qu'elles sont privées d'un si grand bien; elles ne pourront donc s'en affliger... » Les damnés de l'enfer auront donc la connaissance surnaturelle de ce que devait être, de ce qu'aurait dû être leur vrai bonheur. Ici, la foi achève et parfait le mouvement spontané et naturel de leur volonté vers le bien concret suprême qu'est Dieu. Mais, nous l'allons voir immédiatement, elle ne l'achève et ne le parfait que dans l'ordre spéculatif, laissant pratiquement la volonté fixée dans une fin opposée à la fin véritable. Cette foi leur vient des grâces reçues en cette vie, grâces plus parcimonieusement distribuées aux uns, grâces plus abondamment conférées aux autres : il n'est pas impossible d'ailleurs, qu'au moment même de la séparation de l'âme d'avec le corps, Dieu éclaire plus puissamment l'intelligence sur le vrai bonheur. Ainsi, de toutes façons, ceux qui, sur terre, auront été le plus favorisés de la miséricorde divine, se trouveront dans l'autre

vie les plus dignes de réprobation et leur déchirement intime, provenant d'une connaissance plus parfaite, sera plus atroce.

3. Mais comment admettre qu'en face d'une telle douleur, d'un déchirement aussi atroce, le damné ne se ressaisisse pas et ne mette pas son choix de la fin dernière d'accord avec la connaissance parfaite qu'il a de cette fin? Nous avons déjà donné la raison fondamentale de ce phénomène : le choix de la fin dernière chez les esprits séparés, est définitif et irrévocable. Il procède, en effet, d'une connaissance certaine et non conjecturale : connaissance certaine et même compréhensive en ce qui concerne sa propre excellence; connaissance certaine de la béatitude surnaturelle, en raison de la révélation divine. La détermination prise par l'esprit réprouvé ne comporte aucun retour possible vers une autre détermination en sens contraire. Le rejet de la fin surnaturelle, en effet, s'origine chez les réprouvés, à un manque de considération, non du surnaturel *comme vrai*, mais du surnaturel *comme bien*. Or, c'est sous la raison de bien que le surnaturel pourrait encore mouvoir leur volonté et l'amener à résipiscence. Mais précisément, sous cet aspect, les réprouvés ont écarté de leur considération la fin surnaturelle véritable pour s'en tenir à leur excellence propre et naturelle. Tout en connaissant la *vérité* du souverain bien, ils ont volontairement fermé leurs regards sur *l'attrait* que ce bien aurait dû exercer sur eux, et cela parce qu'ils n'ont pas voulu s'y attacher : *averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni in quantum est bonum, quia nolunt illud sequi* (S. Thomas, *Commentaire sur le Traité des Noms divins*, l. IV, leçon 19). Or, pendant l'éternité, l'acte d'exclusion à l'égard du bien suprême comme fin surnaturelle demeure la règle de leur conduite morale. Et nous devons nous souvenir que cet acte, procédant de la connaissance certaine, intuitive et compréhensive que le réprouvé a de lui-même, ne com-

porte ni avant, ni après et demeure toujours identique à lui-même. Impossible donc de revenir sur ce choix définitif.

Plongé dans les tourments de l'enfer, le réprouvé subit le châtiment qu'il n'avait peut-être pas considéré, avant sa damnation, comme devant le frustrer de sa béatitude naturelle. La dure réalité lui montre ce qu'il en est, et il fait désormais la triste et cruelle expérience de l'impossibilité où Dieu le place de jouir de sa propre excellence, comme il l'avait espéré. Mais son malheur ne change pas pour autant ses dispositions. Parce que sa volonté est toujours dominée par le jugement pratique qu'il s'est formé de sa propre excellence, à l'exclusion de la béatitude surnaturelle, il veut toujours, même dans le châtiment, ce qu'il a voulu dès le premier instant de sa révolte contre Dieu. Pour nous faire comprendre cette psychologie des damnés, saint Thomas donne l'exemple du criminel qui désire commettre un homicide. On lui en enlève les moyens. Il souffre de son impuissance, mais il ne change pas pour autant sa volonté criminelle. Ainsi en est-il des damnés : ils savent bien maintenant qu'au lieu de trouver leur bonheur dans leur acte d'orgueilleuse indépendance, ils ont trouvé le malheur. Mais ils tiennent toujours à leur orgueil et à leur indépendance, qu'ils aiment par-dessus tout. Ils regrettent seulement et déplorent de n'y avoir pas rencontré le bonheur qu'ils espéraient. La douleur où sont plongés les damnés provoque en eux une tristesse qui va jusqu'au désespoir. Mais il ne s'agit pas pour eux de s'attrister sur le mal moral du péché commis; ce serait déjà, de leur part, un commencement de repentir. Ils s'attristent seulement de la peine qu'ils encourent, ou encore de leur péché en tant qu'il leur vaut un châtiment si terrible. Ils sentent ce châtiment et s'en attristent : c'est là tout l'effet de la peine qu'ils endurent, car leur volonté demeure attachée au mal moral. Ils n'ont, selon l'expression du cardinal Billot, qu'une pénitence « servilement servile ».

2° L'inégalité de la peine du dam.

D'après l'opinion thomiste, la raison de l'inégalité de la peine ressentie se trouve dans la cause même de cette peine, c'est-à-dire dans la gravité plus ou moins considérable des péchés dont le dam est le châtiment. Le pécheur qui a le plus gravement offensé Dieu subira une peine plus considérable, et la peine du dam, pour lui, sera, en soi et intrinsèquement, plus atroce.

Comment expliquer que la peine du dam, en soi et intrinsèquement, puisse comporter des degrés? On observe, en effet, que cette peine, en tant que privation de la vue de Dieu, ne comporte aucun degré; elle est absolue et sans variation possible. Mais l'intensité de la souffrance qu'elle entraîne est, en soi et intrinsèquement, variable selon la gravité des péchés : plus les péchés commis sont considérables, plus intense est la souffrance. Toutefois, s'arrêter à cette seule affirmation, c'est effleurer simplement la difficulté. Il faut chercher un surcroît d'explication.

« Nous pouvons comprendre, écrit l'auteur de la théologie des Carmes de Salamanque, que la peine du dam s'accroît en proportion de sa cause, c'est-à-dire en proportion des péchés : plus nombreux et plus graves auront été les péchés qui l'ont précédée, et plus la privation de la vision béatifique deviendra, en soi, un mal plus grave et plus intolérable. Au contraire, pour des fautes moins graves et moins nombreuses, elle sera un mal moindre. Toutefois, nous ne disons pas que la raison formelle de l'accroissement de peine est l'accroissement même de malice dans les péchés : à proprement parler, la peine ne grandit pas parce qu'elle est infligée pour des fautes plus graves. Mais nous disons que la gravité plus grande des péchés et la raison formelle de l'accroissement de peine

ont *corrélatives*, de telle manière que la privation de la ue de Dieu devient à elle-même sa raison propre et ıtrinsèque d'accroissement.

« Mais comment expliquer que par sa corrélation à des échés plus graves, la privation de la vue de Dieu reçoive n accroissement dans la douleur qui en résulte? Comıent la chose est-elle possible, puisqu'il s'agit d'une priation dans l'être déjà constitué, supprimant en totalité ı forme opposée?

« Pour nous en faire une idée, observons que celui qui st privé d'une forme est, par le fait même de cette priva- on, éloigné et distant de la perfection constituée par ette forme. Ainsi, l'on pourra dire qu'une privation est 'autant plus grande qu'il en résulte une distance, un loignement plus considérable de la perfection à laquelle lle s'oppose. Or, cette distance croît et devient plus consiérable dès là que la forme opposée est rendue plus diffiile, que des obstacles plus sérieux et plus nombreux 'interposent pour en empêcher l'obtention. N'est-il pas rai qu'une perfection est d'autant plus éloignée d'un ujet, que ce sujet rencontre plus d'obstacle et d'empêhement pour l'acquérir? Or, les empêchements et les bstacles qui s'opposent à ce que le damné obtienne la ision intuitive, sont précisément ses péchés. D'où il ésulte que plus les péchés sont nombreux et graves, plus a distance qui sépare de Dieu le damné s'accroît et, avec lle, la privation de la vue de Dieu.

« On peut trouver quelques analogies dans les châtiıents temporels qui sont constitués par une privation : ar exemple, dans l'exil, par lequel quelqu'un est exclu e sa patrie, de sa ville, de sa maison. Sans doute, quel u'il soit, l'exil prive totalement l'exilé de son habitation u pays, et cependant plus l'exilé est éloigné de son pays, lus la peine de l'exil est grave, parce que le retour au oyer devient plus difficile. Pareillement, la cécité, quelle u'elle soit, est la privation totale de la vue..., et cependant

elle est jugée d'autant plus grave qu'elle est plus incurable... C'est ainsi que le dam est une peine plus grave, un mal plus considérable dans le réprouvé qui est privé du bonheur céleste en raison de péchés plus nombreux et plus graves, que dans celui qui est puni pour des fautes moins graves et moins nombreuses... » (*Cursus theologicus, De Vitiis et Peccatis*, disp. XVIII, dub. 1).

II. — Explications relatives à la peine du sens.

Ces explications portent principalement sur la *nature* et sur l'*action* du feu infernal.

1° Nature du feu infernal.

Nous avons dit qu'on ne pouvait, sans offenser la foi, nier la réalité du feu de l'enfer. Mais, autre chose est d'affirmer la réalité de ce feu, autre chose est de le proclamer identique avec le feu matériel que nous connaissons. Les scolastiques et nombre de théologiens récents considèrent que le feu infernal et le feu terrestre ne diffèrent pas essentiellement. C'est une opinion, dont le fondement est sérieux. « Il n'est pas défini, écrit fort justement à ce propos M. Brassac, que le feu de l'enfer est matériel... Cependant, il ne faut pas oublier que huit fois au moins dans l'Evangile, trente fois dans le Nouveau Testament, le feu de l'enfer est désigné par le terme de feu ou de flamme. On ne comprendrait pas ce langage si la peine du feu, la plus terrible de celles d'ici-bas, n'avait pas une connexion intime avec le supplice de l'enfer et n'était pas le plus propre à nous donner une idée de sa rigueur » (*Manuel Biblique*, éd. 1908, t. III, p. 590). Tout en conser-

ant l'idée de cette connexion intime, on peut cependant outer que le feu infernal ne semble pas devoir être conçu *talement* à l'image du feu terrestre. Le feu infernal, en fet, présente, d'après les données mêmes de l'Ecriture, es dissemblances frappantes avec notre feu terrestre : le u terrestre procède d'actions chimiques; le feu infernal t allumé par la colère divine; le feu terrestre n'atteint âme que parce qu'il brûle le corps, le feu infernal s'atta- ue directement et immédiatement à l'âme; le feu terres- e est un feu qui s'éteint, le feu infernal ne s'éteindra mais; le feu terrestre engendre la lumière, le feu infernal t obscurité et ténèbres; le feu terrestre brûle et consume; feu infernal brûle et ne détruit pas ses victimes.

Nous croyons donc plus conforme à la raison et à la vélation de ne pas affirmer l'unité spécifique absolue du u de l'enfer et du feu terrestre. Rien ne s'oppose à ce ue nous étendions l'analogie jusqu'à la nature même du u. Et c'est là, pensons-nous, la formule qui ralliera de us en plus les suffrages des théologiens, pourvu qu'on nserve la *réalité* du feu de l'enfer. Déjà Lactance et int Jean Damascène avaient explicitement énoncé cette lution, et saint Thomas, expliquant le Damascène, hésitait pas à écrire : « Il ne nie pas absolument la maté- alité du feu de l'enfer; il affirme que ce feu *n'est pas atériel comme le nôtre* » (*Supplément*, q. 97, a. 3). C'est actement l'expression du P. Hugon : « Ce feu n'est int métaphore; il est réel; nous ne disons pas matériel mme le nôtre » (*Réponses théologiques*, p. 205). C'est esque l'affirmation de Passaglia : « En proclamant la alité du feu de l'enfer, nous n'affirmons pas qu'il soit le ême que notre feu terrestre ». Aussi souscrivons-nous einement à la formule du P. Hurter (*Theol. dogm.*, t. III, 799); déclarant le feu infernal et le feu terrestre diffé- nts entre eux et par la nature et par les propriétés, *tura et indole*.

2° L'action du feu de l'enfer.

Cette action peut être considérée, d'abord sur les esprits ou les âmes séparées; ensuite sur les corps après la résurrection.

a) *Sur les esprits ou les âmes séparées.* — Deux grands courants d'explication se partagent le monde théologique, le premier, qui s'origine à saint Augustin, se rattache au concept d'une action purement objective ou morale du feu infernal; le second, que saint Thomas a contribué à vulgariser, explique la peine du sens par une action physique effective du feu sur l'âme.

Le premier courant, on le voit, *nie qu'en réalité l'âme soit atteinte* par le feu. Le feu existe, mais il n'agit pas directement sur l'esprit. L'esprit en souffre, parce qu'il le voit, qu'il en perçoit la nocivité (Albert le Grand), qu'il en redoute les atteintes (S. Bonaventure), qu'il en ressent même une douleur subjective, du fait de sa seule présence (Gilles de Rome); ou bien encore parce que la perception du feu absorbe l'esprit au point d'entraver toute sa liberté et de le fixer dans un état crucifiant pour sa nature spirituelle et libre, soit que cette perception soit naturelle à l'esprit séparé (Richard de Médiavilla, Biel, Ockam), soit que Dieu lui-même par une intervention surnaturelle immobilise les damnés dans la considération crucifiante du feu (Duns Scot).

Saint Thomas réfute toutes ces explications. « D'autres, écrit-il, disent que, à la vérité, le feu ne peut brûler l'âme, mais que l'âme perçoit le feu comme lui étant nuisible et que cette perception le frappe de crainte et de douleur. Si le feu n'agissait que par l'idée, son action ne s'accomplirait pas dans la réalité des choses, mais seulement dans la conception de l'esprit; car bien qu'une fausse imagination puisse éveiller une douleur véritable, comme le remarque saint Augustin, l'âme serait tourmentée, non par le feu,

mais par son image. D'ailleurs la souffrance ainsi produite différerait plus de la douleur réelle que la souffrance produite par des visions imaginaires; car la première est inspirée par de fausses conceptions qui jettent le trouble dans l'âme, mais la dernière l'est par des images véritables que l'esprit porte en lui-même. Enfin les âmes séparées des corps, les démons qui en ont une si grande pénétration d'esprit, croiraient-ils que le feu corporel peut leur nuire, s'ils n'en éprouvaient en réalité aucun dommage? Cela n'est pas probable » (*Supplément*, q. 70, a. 3).

Il faut donc admettre que l'esprit même séparé de la matière subit physiquement et directement les atteintes du feu de l'enfer. Si, comme instrument de la justice divine, le feu agit par la vertu même de Dieu et peut exercer son action sur l'esprit, de la même manière que les sacrements produisent leur effet dans l'âme en la sanctifiant, il faut en conclure qu'il doit avoir une action pour ainsi dire naturelle sur l'esprit du réprouvé : en effet, l'instrument garde toujours son action propre, vis-à-vis de laquelle il reste cause principale, action qui est préalable à son action instrumentale proprement dite et qui en est comme la préparation. L'eau du baptême doit laver le corps avant de sanctifier l'âme. Mais une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni lui nuire en quoi que ce soit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or, l'esprit peut être uni au corps de deux façons : d'abord, comme la forme l'est à la matière, pour ne faire qu'un avec elle, et c'est ainsi que l'âme est unie au corps; mais cette union ne saurait être celle du feu et de l'esprit réprouvé; — ensuite, comme le moteur l'est au mobile, par l'application de sa puissance à tel lieu, à tel corps et non ailleurs. Mais s'il est naturellement possible au corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, il ne peut naturellement *retenir* cette puissance, toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut

donc qu'en plus de sa vertu propre qui est de recevoir l'application de la puissance des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de l'*y maintenir appliqué*, et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu devient afflictif pour l'esprit : il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. Cette doctrine ne supprime pas la peine située dans l'ordre de la connaissance telle que l'a exposée Duns Scot, elle est plus complète et donne la raison psychologique de la souffrance des damnés par la théorie de l'enchaînement physique — *alligatio* — des esprits par le feu. Qu'on le remarque bien : il ne s'agit pas ici seulement d'un enchaînement dans un lieu, enchaînement extrinsèque à l'opération des esprits, enchaînement admis par tous les théologiens; la doctrine thomiste va plus loin. Il s'agit d'un enchaînement qui saisit les facultés des damnés par quelque chose d'intrinsèque, et qui en arrête, dans leur principe même, les opérations. Feu mystérieux que ce feu réel de l'enfer, qui enveloppe ainsi, pénètre et retient soumise à son action irritante les puissances spirituelles elles-mêmes! C'est bien autre chose que l'incarcération, qui n'atteint le prisonnier que par l'extérieur : ce sont les puissances, c'est l'être même du réprouvé que le feu atteint dans leur vitalité. Ainsi, même en dehors de l'enfer, les démons portent avec eux la peine du feu et souffrent tout aussi réellement que s'ils étaient encore au fond des enfers!

b) Sur les corps. — L'action du feu infernal sur les corps après la résurrection est peut-être plus mystérieuse encore. Il faut admettre, d'une part, que le feu brûle les corps sans les consumer; et, d'autre part, il faut expliquer à la fois l'incorruptibilité du feu et celle des corps.

Sur le premier point, avouons que les théologiens scolastiques n'ont fourni aucune explication satisfaisante.

Nous ne nous y arrêterons donc pas. Quelques théologiens modernes résolvent la difficulté en excluant de l'activité du feu infernal toute altération *chimique*. Ce feu est incorruptible, parce que ses actions et passions organiques ne seraient que des mouvements physico-mécaniques. Le P. Tournebize a exposé avec complaisance cette solution dans son opuscule *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*. Nous y renvoyons le lecteur. Nous voulons nous contenter de rappeler ici que le feu est l'instrument de la puissance divine, et l'élévation que lui communique sa fonction doit rejaillir sur sa nature et ses propriétés. L'incorruptibilité du feu infernal est une raison de ne le point concevoir complètement sur le modèle du feu terrestre.

Sur le second point, saint Thomas dit que Dieu se servira du feu de l'enfer pour laisser dans les corps des damnés, après la résurrection, non plus des impressions matérielles, mais des impressions *d'ordre intentionnel*, ce qu'il appelle : *passions de l'âme*. Ce serait donc d'une façon pour ainsi dire spirituelle que le corps lui-même souffrira. D'ailleurs, après la résurrection les corps possèderont un principe intérieur d'incorruptibilité. On pourrait donc compléter l'explication de saint Thomas par l'hypothèse scientifique des modernes d'un feu agissant uniquement, par des mouvements physico-mécaniques, sans que nulle combinaison chimique (d'où provient l'altération et la corruption) ne se produise. Les corps des damnés, en mouvement perpétuel sous l'action du feu, ressentent l'atroce brûlure produite par ce mouvement intense et rapide et cependant n'en reçoivent aucune altération.

Quelle que soit la solution adoptée, il faut toujours faire la part — inconnue de nous — de l'intervention divine; et quand même nous n'arriverions jamais à donner une explication scientifique de l'action du feu de l'enfer, ce ne serait pas une raison pour nier la possibilité et la réalité de cette action, que nous atteste la révélation elle-même.

CHAPITRE V

L'ENFER. — POSITIONS APOLOGÉTIQUES

I. — Une mauvaise apologétique : l'enfer tolérable. — II. — L'apologétique catholique : 1° Convenance de la double peine éternelle. 2° Réfutation des objections : *a*) L'enfer et la bonté divine; *b*) L'enfer et la justice; *c*) L'enfer etl a miséricorde. — III. — L'apologétique thomiste : « Il serait inique de punir perpétuellement là où il y aurait bonne volonté » (Saint Thomas, C, G., IV, 93).

En regard d'une mauvaise apologétique de l'enfer, où l'on retrouve les traces des hérésies origéniste ou miséricordieuse, les théologiens catholiques ont su poser des principes sauvegardant, en face de l'éternité des peines infernales, la justice, la bonté et la miséricorde divines. Mais seuls les thomistes paraissent avoir donné la base la plus vraie et la plus solide à l'apologétique catholique de l'enfer.

I. — Une mauvaise apologétique.

Nous laisserons de côté les formules protestantes de l'*Universalisme* et du *Conditionalisme*. Les universalistes pensent que la miséricorde divine et la vertu infinie du sang rédempteur non seulement prolongent jusqu'aux enfers leurs effets bienfaisants, mais qu'elles procurent

ux damnés, avec les délais nécessaires, des moyens de nversion et de libération. Les conditionalistes, tout en connaissant l'impossibilité d'une conversion finale des mnés, usent d'un biais pour nier l'éternité des peines. s ont sur la nature de l'âme une doctrine qui est une rte de transaction avec le matérialisme et le panthéisme. 'homme serait composé d'un triple élément : l'âme, sprit et le corps ; l'âme, comme le souffle de vie qui ime la brute, périt avec le corps. Quant à l'esprit, c'est n principe plus noble, mais impersonnel. La personna- é du pécheur obstiné et même la conscience individuelle t anéantie. C'est une sorte de panthéisme.

Parmi les catholiques, nous rencontrons quelques es- is d'apologétique de l'enfer, qu'il faut déclarer fran- ement mauvais. Quelques auteurs, imbus du sentimen- lisme du XVIII^e siècle, adoucissent les peines de l'enfer point de rendre l'existence des damnés parfaitement pportable. Les expressions terribles dont se sert parfois Écriture sont des hyperboles dont il faut savoir décou- ir le sens véritable. Les damnés d'ailleurs ne sont pas evenus tous foncièrement mauvais; toute bonté morale est pas exclue de leurs actes. Finalement, leur déchéance est pas aussi profonde qu'on le veut bien dire, et leur at, en enfer, est encore préférable au néant. Mivart est ut-être de tous les catholiques celui qui est allé le plus in dans cette voie. Voici comment le P. Tournebize sume la doctrine professée par cet auteur dans *Le onheur dans l'Enfer* : « L'enfer dépeint par M. Mivart ffère peu de celui décrit par de récents écrivains protes- nts. Selon lui, il vient un moment où les tourments des mnés cessent, où ils ne haïront plus Dieu : leur condi- on morale s'améliore par degrés, dans une large mesure; fin, ils sont heureux, incomparablement moins, sans oute, que les élus; mais d'être exilés loin de Dieu, ils ne en soucient pas, soit qu'ils n'aient point conscience de perte qu'ils ont faite, soit qu'ils trouvent dans les per-

sonnes et les objets qui les environnent un milieu assorti à leur état. « Car il est bien possible, dit-il, qu'une commune et réciproque sympathie suspende pour ainsi dire leurs chaînes, et qu'ils préfèrent à un idéal plus relevé le cercle vulgaire d'actions et de désirs où ils se sont librement renfermés ». Au séjour si décrié des damnés, il n'y a que des peines modérées symbolisées par le feu; nul, même le plus pervers, n'y manque de jouissances. Les plus malheureux souffrent moins que tels misérables du monde qu'ils ont laissé, et préfèrent, en définitive, leur sort de réprouvés à l'anéantissement » (*Opinions*.., p. 8-9).

Nous n'entrerons pas dans le détail des « preuves » que les nouveaux miséricordieux, pour les nommer ainsi, invoquent en faveur de leur sentiment. Rappelons simplement que, d'après l'enseignement unanime des théologiens, lequel s'appuie sur la révélation elle-même, les peines de l'enfer seront terribles. Nous savons que la peine du dam apportera à l'âme un déchirement inexprimable. Nous savons aussi que la peine du sens ne sera pas simplement une incarcération, mais un enchaînement intérieur de l'esprit et du corps par le feu. Toute mitigation substantielle de ces peines est inconcevable. Inconcevable aussi toute bonté morale chez les damnés : le premier principe de leur moralité est substantiellement vicié par la fixation de leur volonté dans le mal comme fin dernière. Inconcevable enfin tout acte qui comporterait pour le damné une jouissance véritable. Les damnés, obstinément fixés dans le mal ne sont pas seulement en état d'aversion de Dieu, fin surnaturelle, ils sont en état de conversion positive vers une fin autre que Dieu, une fin qui, précisément parce qu'elle est le mal moral, tend à supprimer Dieu de leur activité et appelle la peine terrible du dam. Peine intolérable, nous l'avons vu, puisqu'elle privera les damnés du seul bien pour lequel ils étaient créés. Sans doute, l'état des réprouvés n'est pas le mal absolu, car ce mal serait le néant. Mais tout ce qui leur

sera conservé en enfer de leurs biens naturels, être, intelligence, connaissance, volonté, désir, ne leur sera conservé que pour servir de base à leur souffrance. — La parabole du mauvais riche enseveli en enfer ne prouve rien contre ces assertions. Si le mauvais riche sent et parle comme le ferait quelqu'un que le châtiment éclaire sur les conséquences de la faute et qui voudrait y soustraire des personnes chères, c'est que Jésus, auteur de la *parabole*, prête au riche réprouvé les sentiments les plus convenables pour inculquer à ses auditeurs la leçon doctrinale que recouvre la parabole. Il ne faut pas chercher, en ces sentiments, l'image des désirs, des préoccupations qui se rencontrent réellement dans l'âme des damnés.

On objecte que si la peine des damnés était si terrible, elle devrait engendrer une douleur intolérable qui ne permettrait plus aux damnés de déployer leur activité, de porter leur attention sur d'autres objets et, en particulier, aux démons de nous tenter, et aux hommes réprouvés de penser à ceux qu'ils ont laissés ici-bas. — Saint Thomas donne la solution de cette difficulté dans son article sur la peine des démons (*Somme théol.*, Ia, q. 72, art. 3). Le démon endure une véritable souffrance, mais cette souffrance n'est pas, comme celle de l'homme composé, d'un corps et d'une âme, une *passion* au sens propre du mot, laquelle ne peut exister que dans une faculté affective sensible, essentiellement jointe à un organe corporel. La souffrance qui absorbe le patient au point de lui faire perdre tout autre sentiment ou toute initiative d'activité, c'est la souffrance *sensible*, dont l'influence rejaillit sur la partie supérieure de l'être, tout comme, dans l'ordre moral, les attraits des appétits inférieurs peuvent avoir une influence néfaste sur les déterminations de la volonté. Mais dans l'ange pur esprit (et il faut en dire autant de l'âme après la mort) rien de semblable. La douleur ne désigne chez le démon qu'*un acte de la volonté*, un effort de la volonté contre ce qui est ou ce qui n'est pas; contre

ce qui est à l'encontre de cette volonté perverse; contre ce qui n'est pas et que désire cette volonté dépravée. Réfléchissons un instant à ce que désire, dans sa perversion, la volonté réprouvée. Le péché, c'est, au fond, le naturalisme, la négation de Dieu, auteur et fin de la vie surnaturelle. Cette négation, le réprouvé, démon ou homme, l'a voulue au moment de sa damnation, il la veut encore, il la veut toujours et par tous les moyens en son pouvoir. Ne pas rechercher cette négation du domaine souverain de Dieu sur les créatures aptes à conquérir la béatitude surnaturelle, serait pour Satan et ceux qui lui ressemblent une souffrance pire encore que celle qui résulte de cette volonté pervertie. Loin donc que la souffrance empêche le démon de chercher le mal moral des autres, elle l'y incite de toute la force des ressources extraordinaires que possède encore, dans sa richesse naturelle, la nature angélique. Toute proportion gardée, il faut en dire autant de l'âme réprouvée.

Le point initial de la fausse apologétique de l'enfer est la conception d'un au-delà imaginé d'après la vie d'ici-bas. Chez les apologistes miséricordieux, la psychologie est fausse, la métaphysique erronée. L'imagination a pris, chez eux, la place de la raison. Pour demeurer dans la vérité, il faut s'abstenir de comparer les peines de l'enfer avec les souffrances de la terre. Pour qu'une telle comparaison pût tenir, il faudrait que ces peines et ces souffrances fussent tout au moins apparentées. Or, il n'en est rien. A la volonté mobile de l'homme dans l'état de voie, succède, nous l'avons vu, dans l'état de terme, une volonté fixée d'une façon immobile dans le bien ou dans le mal. La possibilité de la conversion existe toujours pour le pécheur sur cette terre; dans l'enfer, la volonté du réprouvé est radicalement et définitivement pervertie. Tout est là. Et de cette perversion fondamentale découle l'atrocité des tourments qu'une telle perversion appelle nécessairement et sans adoucissement possible.

En faisant de l'enfer un tableau d'où l'idée tradition-elle de souffrance et de désespoir est exclue, loin de ser-ir la cause de l'apologétique catholique, on risque d'in-uire les fidèles eux-mêmes en erreur et d'ouvrir la voie la présomption coupable. Eternellement restera vraie la arole de l'épître aux Hébreux : « C'est chose horrible de omber entre les mains du Dieu vivant » (x, 31). Et la arole que le Christ proférait à propos de Judas, dégagée les subtilités d'interprétation qu'on y a, sans fondement ucun, introduites dans le seul but d'en énerver la signi-ication redoutable, et vraie de tous les damnés en général t de chacun d'eux en particulier : *Il vaudrait mieux pour ui n'être pas né* (Matthieu, XXVI, 24).

II. — L'apologétique catholique.

L'apologétique catholique s'attache à démontrer la convenance positive d'une double peine éternelle en enfer, t réfute les objections soulevées au nom de la bonté, de la ustice, de la miséricorde divines.

1° Convenance d'une double peine éternelle.

Le pécheur ne s'est détourné de Dieu, sa fin surnatu-elle, que parce qu'il s'est attaché à un bien périssable et ini qu'il a préféré à Dieu. En réalité, en s'attachant à ce ien périssable, c'est lui-même que le pécheur choisissait comme fin dernière et l'amour-propre se substituait cri-minellement à l'amour de Dieu. Par là même le péché mortel revêt un double aspect : il est une *aversion* par rap-port à Dieu; il est une *conversion* vers la créature, vers le moi.

Parce qu'il est une aversion de Dieu, le péché mortel,

pour celui qui s'y obstine au moment de la mort, entraîne dans l'autre vie *la peine du dam*. L'équité, en effet, veut que celui qui s'est volontairement détourné de Dieu soit précisément puni par la privation de Dieu. Et comme, de sa nature, l'aversion de Dieu qu'implique le péché mortel est irrévocable, la peine du dam qu'elle entraîne doit être subie sans fin. Même dans cette vie, en effet, le pécheur serait dans l'impossibilité absolue de réparer ses fautes, si Dieu, n'intervenait par sa grâce. — Parce que le péché mortel est une conversion vers le bien fini et créé, choisi par le pécheur comme fin dernière au lieu et place de Dieu. Bien souverain, seule fin digne de nos actes, il doit également, en toute équité, entraîner la peine positive du sens. Cette peine se justifie doublement. Tout d'abord, la perspective de la peine du dam n'aurait peut-être pas sur notre esprit tourné vers les choses matérielles une efficacité suffisante; seule, la crainte d'un châtiment positif dont, par analogie aux peines sensibles, nous pouvons dès ici-bas nous faire quelque idée, est capable de produire une impression salutaire. Mais c'est surtout parce que le châtiment doit être proportionné à la faute qu'est requise la peine du sens. L'âme pécheresse s'est détournée de Dieu pour s'attacher au bien périssable; elle a fait de l'amour-propre la fin de toutes ses actions; il est donc équitable, pour reprendre l'expression de saint Thomas (*Cont. Gentes*, l. III, c. CXLIV), que cet amour désordonné qui incline le pécheur vers les biens créés soit puni par un *châtiment positif*, dont une créature sera l'instrument. Mais qu'on le remarque, de sa nature, la peine du dam est infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore, en quelque manière du moins, en raison du bien infini qu'elle fait perdre. Au contraire, de sa nature, la peine du sens est finie, puisqu'elle est infligée par Dieu pour punir un amour désordonné, mais essentiellement fini, de la créature. Si elle doit durer éternellement en enfer, c'est qu'elle accompagne nécessairement la peine

u dam qui est éternelle. Si, par impossible, la peine du am venait à être remise par Dieu, *ipso facto* cesserait la eine éternelle du sens.

2° Réfutation des objections.

a) La bonté infinie de Dieu et l'enfer éternel. — La bonté ivine exigerait, pour des coupables incorrigibles, qu'un doucissement soit apporté à leur misère. La bonté divine e peut supporter que des malheureux, même coupables, ouffrent éternellement. — On l'a fait remarquer avec eaucoup d'à-propos; l'argument invoqué ne fait u' « opérer sur des abstractions et déplacer du tout au out les données mêmes du dogme et de la raison. Dieu 'est pas que bonté, au sens spécial que nous attachons à e mot; il est justice et sagesse; il est l'infinie perfection.)r..., isoler un attribut et lui donner à l'exclusion de tout utre, la plénitude de son effet, c'est lui enlever son caracère proprement divin, sa perfection infinie, puisqu'il est dentique, en fait, aux autres attributs qu'il inclut nécesairement en lui-même; c'est donc poser une implicite ontradiction; c'est affirmer l'infini et, du même coup, exclure... Il est évident que la bonté, comme telle, ne unit pas et que l'analyse la plus pénétrante de la miséicorde et de l'amour en Dieu ne dégagera jamais, de cette nique considération, la notion de châtiment éternel, ni même de châtiment » (P. Bernard, art. *Enfer*, dans le Dictionnaire apologétique» d'Alès, t. I, col. 1393). La nction, la réparation de l'ordre violé, relèvent, en effet, e la justice et de la justice seule. Et, en analysant l'idée de justice, on ne trouve à aucun degré l'élément du pardon, u l'atténuation de la peine.

Bien plus, l'objection tirée de la bonté divine se retourne cilement contre les adversaires de l'enfer éternel. C'est, n effet, l'amour de Dieu pour les hommes qui destine les

pécheurs impénitents à l'enfer. La crainte de l'enfer n'est-elle pas, en cette vie, un des moyens les plus efficaces pour nous éloigner du péché? Cette seule considération suffirait déjà à démontrer que Dieu, qui veut sincèrement le salut de toûs les hommes, les a beaucoup aimés en créant un moyen terrible, mais efficace, de leur assurer le salut, en prévenant ou corrigeant les écarts de la liberté. Que si, nonobstant ce moyen, un certain nombre d'hommes se damnent en fait, il n'en restera pas moins vrai qu'en regard du bien commun, l'enfer éternel est une invention bien digne de l'amour du Père commun. « Rien ne s'oppose, écrit saint Thomas (*Cont. Gent.*, l. III, c. CXLIV), à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent être perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellement, afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtiment sans terme, cessent de s'adonner au péché, et que leur séparation rende plus pure la société des bons. »

Ce qui est vrai, dès cette vie, en raison de la crainte salutaire inspirée par l'enfer, reste vrai, dans l'autre vie, en raison de l'outrage qu'a subi l'amour infini de Dieu pour les hommes. Comment! Dieu a tout fait pour assurer le bonheur éternel des humains : il leur a préparé ses grâces; il les leur a offertes; il les leur a données; et il leur a envoyé son Fils unique qui s'est sacrifié pour leur rançon, et le mépris de toutes ces avances de l'amour divin n'aurait qu'un châtiment temporaire? Mais ce serait insulter la sagesse divine, car ce serait proclamer l'inutilité finale de toutes les marques d'amour données aux hommes par Dieu.Seul l'enfer éternel venge l'amour infini méprisé. « Supprimez la peine éternelle, s'écrie éloquemment le P. Monsabré, vous ne comprendrez plus rien à cette grande œuvre d'amour divin qu'on appelle la Rédemption... L'amour divin est sage ainsi que tous les sentiments qu'il inspire; or, un Dieu sacrifiant son propre Fils, pour nous épargner les châtiments qui, tôt ou tard,

doivent se terminer par un éternel bonheur; des martyrs affrontant les plus affreux tourments pour s'assurer une félicité qui, quoi qu'il arrive, ne peut pas leur manquer; des apôtres se dévouant jusqu'à la mort, pour arracher les peuples à des erreurs et à des vices qui ne les empêcheront pas d'être éternellement heureux; ce n'est pas de la sagesse, c'est de l'extravagance» (*Exposition du dogme*, 96e conf.).

b) *La justice divine et l'enfer éternel.* — Comment, dit-on, Dieu peut-il punir, d'une peine infinie, le péché qui fut l'égarement d'un instant? Certes, l'offense faite à Dieu doit être réparée. Mais quelle réparation apporte un châtiment sans fin, qui laisse le pécheur impénitent et ne l'amène pas à résipiscence? La peine, infligée au nom de la justice, doit nécessairement tendre à l'amélioration du coupable, et cette amélioration est rendue impossible par l'éternité des peines de l'au delà. — Eliminons tout d'abord une idée fausse. Que toute peine soit *édictée* en vue de notre correction, rien n'est plus vrai. Que toute peine soit nécessairement *infligée* pour amender le pécheur et qu'elle ne soit légitime qu'à la condition que se produise l'amendement; rien n'est plus faux : « Il s'en suivrait, dit avec raison le P. Monsabré *(loc. cit)*. qu'on ne devrait châtier que les honnêtes criminels qui promettent de s'amender, et que les scélérats endurcis qui se déclarent incorrigibles auraient droit à l'impunité absolue : c'est absurde. Qui ne veut pas se corriger doit subir la sanction du droit, de la loi, du devoir qu'il méprise. »

D'ailleurs, la sanction éternelle, même sans l'amendement du coupable, est légitime et nécessaire, si l'on considère le droit de Dieu violé directement et gravement par le péché mortel. « La souveraineté de Dieu s'impose, écrit encore le P. Bernard (*loc. cit.*, col. 1396), et il ne suffit pas qu'elle soit; il faut qu'elle paraisse; un droit souverain qui ne serait pas effectif et ne s'affirmerait point dans toute la plénitude de sa raison d'être, dans tout le

rayonnement de sa force morale, ne serait pas un droit parfait comme il convient au droit divin. Or, le caractère du droit divin est d'être infini. La souveraineté divine doit donc, sous peine de n'être plus elle-même, s'affirmer et se maintenir contre tout être qui s'insurge contre elle, qui lui oppose sa propre souveraineté et l'annihile ainsi dans sa pensée et son vouloir. C'est une nécessité de nature, et cette répression de l'offense n'est autre que la sanction, la sanction qui fait rentrer dans l'ordre la créature et lui fait ressentir, contre son gré, les effets de cette même souveraineté qu'elle a librement répudiée. Par elle se manifestent la souveraineté, la sainteté et la justice divine : c'est la glorification de Dieu par le pécheur lui-même et la réparation de l'ordre. Ce n'est donc pas sans un but éminemment conforme à sa sagesse, que Dieu condamne les pécheurs impénitents à l'enfer éternel : « Dieu, écrit encore saint Thomas (*loc. cit.*) n'inflige pas les châtiments pour eux-mêmes, comme s'il s'y complaisait; mais il se propose une fin, qui est de soumettre les créatures à l'ordre qui constitue le bien de l'univers. »

Mais, dira-t-on encore, il n'y a pas de proportion entre la faute, toujours finie, puisqu'elle est humaine, et la peine infinie de la damnation. — Relevons en cette instance une grave confusion. Quoiqu'on en dise, la damnation éternelle n'est pas une peine *infinie*. Etre infinie et être infinie en durée ne sont pas synonymes. Une peine infinie, si tant est qu'elle se puisse concevoir, ne saurait comporter les divers degrés que l'enseignement catholique nous oblige à reconnaître dans les châtiments des damnés, châtiments proportionnés à la gravité des fautes dont ils sont la juste punition. Nous avons écrit plus haut que la peine du dam était « infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore, en quelque manière du moins, en raison du bien infini qu'elle fait perdre ». Loin de contredire la présente doctrine, cette affirmation la confirme bien plutôt. Car, précisément en tant qu'elle prive les

réprouvés du bien infini qui est Dieu, la peine du dam est égale pour tous et ne comporte pas de degrés. Les différents degrés de peine, répondant aux degrés de culpabilité, se trouvent dans les sentiments d'affliction, de tristesse et de désespoir qui sont le résultat de la privation de Dieu. Et c'est seulement sous cet aspect que la peine du dam varie d'intensité selon le nombre et l'énormité des crimes qu'elle châtie. D'autre part, nous avons dit que la peine du sens, de soi finie et limitée, d'une gravité proportionnée à la gravité des fautes, n'est éternelle que parce qu'elle accompagne nécessairement la peine du dam.

Il est également faux de prétendre, sans restriction ni explication, que l'offense faite à Dieu, parce que provenant d'une créature essentiellement finie et limitée, ne possède elle-même qu'une malice finie et limitée. Tous les théologiens admettent, en effet, une certaine malice infinie dans le péché. « Le péché mortel, écrit saint Thomas, possède une malice en quelque sorte infinie, parce qu'il est commis contre l'infinie majesté. Plus élevé en dignité est celui qu'on offense, plus l'offense est grave... Puisque l'homme est incapable de supporter une peine infinie d'intensité, il faut bien que le châtiment du péché soit infini, au moins par la durée » (IIIa, q. 1, l. 2, ad. 2; *Supplément*, q. 100, a. 1). D'ailleurs, quelles que soient les discussions théologiques possibles sur le caractère infini de l'offense faite à Dieu, il est une vérité bien certaine, c'est que, même au cas où cette malice ne serait pas en soi infinie, elle requerrait encore, de la part de la justice vindicative de Dieu, un châtiment éternel pour le pécheur. L'offense, avons-nous dit, se mesure à la dignité de la personne offensée; elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation, au contraire, s'évalue en fonction de la dignité de celui qui répare. Et ainsi, jamais, en aucune hypothèse, la réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne

sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté : Dieu, qui est l'offensé, sera toujours d'une dignité supérieure à la dignité de la créature, si parfaite et si élevée en grâce soit-elle. Ce qui est vrai de la réparation par la satisfaction dans l'ordre de la justice commutative, demeure à plus forte raison vrai de la réparation par le châtiment, dans l'ordre de la justice vindicative. Le châtiment subi par la créature, si intense soit-il, et même d'une durée éternelle, restera insuffisant pour réparer l'ordre violé par le péché, de la façon dont l'exigerait la justice à l'égard de l'infinie majesté de Dieu.

On ne saurait, en dernier lieu, s'arrêter à la forme populaire que revêt souvent l'objection formulée au nom de la justice : n'est-il pas injuste que Dieu punisse d'une éternité de malheur l'oubli d'un instant? — Raisonnons un peu : l'acte matériel du péché, cet acte qui passe et qui peut être le résultat d'un instant d'oubli coupable, est en lui-même peu de chose au point de vue moral. Ce qui importe, ce qui le rend mauvais moralement, c'est la volonté perverse dont il procède. Or, il faut bien admettre que notre volonté, par un seul acte de péché mortel librement consenti, se pervertit d'une façon irrémédiable. Autant qu'il est en lui, le péché détourne la volonté humaine de sa fin dernière d'une façon irréparable. Irréparable en soi est le désordre provoqué par la destruction totale et complète du principe de l'ordre. Or, le principe de l'ordre surnaturel, violé par le péché, c'est la charité. Mais précisément le péché mortel détruit la charité, et le principe de l'ordre surnaturel étant totalement détruit par le péché mortel, l'homme ne peut par ses seuls moyens l'y replacer (Ia-IIæ, q. 87, a. 3). Il faut, pour cela, l'intervention divine. Cette intervention divine, sans doute, est toujours possible en cette vie; mais s'il est démontré que dans l'autre vie, elle n'est plus possible, que la volonté pécheresse demeure éternellement pervertie, ne disons plus que Dieu punit d'une éternité de malheur l'égare-

ment d'un instant: en réalité, il punit éternellement une volonté éternellement perverse.

c) La miséricorde divine et l'enfer éternel. — Mais, précisément, nous voici au vif de la difficulté. Dieu ne saurait-il exercer sa miséricorde à l'égard des pécheurs dans l'autre vie? Un réprouvé ne saurait-il se réhabiliter devant Dieu, par la généreuse acceptation de sa peine et par la réforme morale de sa volonté? La grâce divine lui ferait-elle donc défaut? — En réalité, tout cela est illusion et chimère. Et tout d'abord, puisque le pécheur est mort impénitent, qui nous affirme que le châtiment de l'au-delà sera suffisant pour l'amener au repentir? Qui nous dit que, détestant le châtiment qui le frappe, il détestera aussi le péché, cause de son malheur, d'une détestation qui l'amène au repentir et à la pénitence? Regret et repentir sont deux sentiments bien différents et le châtiment le plus dur n'entraîne pas nécessairement le repentir. Or, nous l'avons déjà vu, rêver la réhabilitation des damnés par la pénitence, même aidée de la grâce divine, c'est méconnaître la nature même de l'état de *terme* dans lequel la mort fixe l'homme. D'après la foi catholique, — rappelée au début de cette étude, — la mort fixe l'homme dans une immobilité morale complète : cette situation ne lui laisse aucune possibilité de mérite ou de démérite, et encore moins de modification relativement à l'état de grâce et de péché. Tel il se trouve en mourant et et il demeurera éternellement. Nous avons fait plus haut la démonstration théologique de l'existence de cet état de terme. Ici, au point de vue apologétique, n'en retenons l'idée qu'à titre d'hypothèse possible. Par là, déjà, l'argument tiré de la miséricorde divine contre l'éternité de l'enfer n'est plus décisif. Sans doute, on pourra toujours supposer que Dieu voudrait pardonner; mais, si le pardon n'est plus possible, à cause de la perversion radicale de la volonté, que veut-on que fasse encore la miséricorde divine pour le salut du damné? Si, « arrivé au terme des

évolutions de sa vie terrestre, le pécheur impénitent est lié dans son libre arbitre, par son impénitence même, plus fortement et plus étroitement qu'on ne peut l'être en ce monde par l'excès de la passion, la folie ou l'idiotisme »; si, « par le dernier refus qui a décidé de son sort, il a fermé hermétiquement son âme à toute pénétration de la grâce » (Monsabré), il ne reste aucune possibilité, je ne dis pas seulement morale, mais physique, de réhabiliter le réprouvé. « Ce misérable, dit profondément Bossuet, est non dans l'acte ni dans l'habitude, mais dans l'état du péché; le péché est humanisé en lui; c'est l'homme devenu péché » *(Esquisse d'un sermon pour l'ouverture d'une retraite)*.

III. — L'apologétique thomiste.

Aussi, pour épuiser dans toute sa force la réponse à l'objection, il faut, semble-t-il, adopter les ultimes positions de l'apologétique thomiste, celles-là mêmes que nous avons exposées dans le premier chapitre de cette étude.

Il ne suffit pas d'affirmer avec tous les théologiens catholiques que l'obstination des réprouvés dans le mal a pour raison la soustraction de toute grâce tant habituelle qu'actuelle. Il faut ajouter qu'en définitive, Dieu refuse sa grâce aux réprouvés, parce qu'ils sont incapables de la recevoir, obstinés qu'ils sont dans le mal, en raison même de leur état. L'obstination dans le mal est donc la cause, non l'effet, de l'absence de toute miséricorde divine à leur endroit. « Aucune cause extérieure, écrit saint Thomas, ne peut mouvoir l'ange après son choix librement fait; par ce choix, il s'est placé dans l'état de terme; et donc, désormais, la sagesse divine ne peut permettre une concession de grâce aux démons, pour les détourner du mal de leur

aversion première, en laquelle ils persévèrent d'une façon immobile » (*De Malo*, q. 16, a. 5). On le voit, le Docteur angélique fait appel, non à la volonté, mais à la sagesse divine, pour expliquer la suppression totale de la grâce : cette grâce serait inutile en une volonté irrévocablement fixée dans son élection mauvaise.

Nous avons formulé plus haut la démonstration psychologique de cette fixité de la volonté des réprouvés dans le mal; nous avons dit aussi que l'acte par lequel l'âme se fixe dans sa fin dernière est mesuré par l'éviternité. Ainsi donc, le choix et l'amour de la fin dernière, psychologiquement immuable, sera, de plus, un acte toujours présent, sans que jamais se puisse présenter un instant, dans quelque avenir que ce soit, où le réprouvé ait la possibilité physique de rétracter son choix. Cette impossibilité physique rejoint ici l'impossibilité psychologique et morale touchant la modification du choix de la fin dernière. Les volontés des damnés n'auront plus « le temps » de se ressaisir. Entrée dans son éternité, l'âme pécheresse, immuablement rivée au mal, y demeure attachée dans un acte d'un perpétuel présent.

Cette position des thomistes nous fait voir l'enfer sous un aspect qu'on a trop souvent le tort de négliger. Car cet aspect, d'une part, répond à la nature même des choses et, d'autre part, nous fait comprendre que la raison dernière de l'éternité des peines ne doit pas être cherchée du côté de Dieu, mais du côté de l'obstination de la volonté réprouvée et de l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal. Or, n'est-ce pas là la réponse péremptoire à toutes les objections formulées au nom de la bonté, de la justice, de la miséricorde de Dieu?

« Dieu est trop bon pour me damner, clame-t-on sous mille formes différentes !». Eh ! oui Dieu est trop bon pour damner les hommes qu'il a créés pour le ciel et pour le salut desquels, dans un excès d'amour, il a envoyé son propre Fils sur la terre. Mais quel moyen de tirer de l'enfer

ceux dont l'existence, dont la volonté sont immobilement fixées dans l'éternel présent du péché? « La peine des damnés, dit encore saint Thomas, ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. Il *serait inique* de punir perpétuellement, là où il y aurait bonne volonté ». Donc, il est impossible de ramener au bien les âmes des damnés. Pesons toute la force du raisonnement : ce n'est pas seulement parce que leurs volontés sont immobiles dans le mal que les damnés seront éternellement punis, mais c'est *parce qu'elles ne peuvent plus être mobiles vers le bien*. Impossibilité morale et psychologique et, de plus, impossibilité physique de recevoir une grâce de conversion : voilà le dernier mot de l'enfer éternel.

CHAPITRE VI

LE PURGATOIRE

I. — Les erreurs des adversaires du dogme du Purgatoire : 1° Négations des Protestants. 2° Position des Orthodoxes. — II. — Le dogme catholique du Purgatoire : 1° Démonstration scripturaire. 2° Le Purgatoire et la tradition catholique. — III. — Quelques points de l'enseignement théologique : 1° Les peines du Purgatoire : 1° Existe-t-il une double peine comme en Enfer? 2. Grandeur des peines du Purgatoire ; *a*) Nature ; *b*) Intensité ; *c*) Durée. 2° Les joies du Purgatoire.

La doctrine catholique sur le Purgatoire n'a été définie qu'assez tardivement. Jusqu'au XIII^e siècle, l'Eglise s'en était tenue à l'enseignement de son Magistère ordinaire. Mais la nécessité de fixer les points dogmatiques contestés par les théologiens orientaux amena le pape Grégoire X à imposer à l'empereur Michel Paléologue une formule de foi où le dogme du Purgatoire était nettement exprimé. Plus tard, lors du décret d'union des Eglises orientales et de l'Eglise romaine au concile de Florence (1438), le texte imposé au II^e concile de Lyon à l'empereur Michel fut repris dans la forme la plus solennelle, comme document proprement dogmatique et infaillible : « Quant aux fidèles vraiment repentants qui meurent dans la charité avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises et pour leurs

omissions, leurs âmes sont délivrées de toute souillure après la mort, par des peines purificatrices; et, au soulagement de ces peines servent efficacement les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles suivant les pratiques de l'Eglise ».

Au XVI^e^ siècle, les négations protestantes obligèrent l'Eglise à intervenir à deux reprises au cours du concile de Trente. Une première fois, dans la session VI^e^ (13 janvier 1547), le concile porta cet anathème : « Si quelqu'un affirme que pour tout pécheur repentant, après qu'il a reçu la grâce de la justification, la faute lui est si entièrement remise et la condamnation à la peine éternelle si complètement effacée qu'il ne lui reste plus aucune dette de peine temporelle à acquitter soit dans ce siècle, *soit dans l'autre au purgatoire*, avant que puisse s'ouvrir à lui l'entrée du ciel, qu'il soit anathème » (can. 30). Une seconde fois, dans la XXV^e^ et dernière session, le concile édicte un décret touchant le purgatoire, dans lequel, rappelant en quelques mots l'enseignement formulé à Florence, il prescrit aux évêques et aux prêtres de tenir et d'enseigner cette doctrine. Il leur enjoint d'éviter les questions difficiles et subtiles, où la piété n'a rien à gagner; de passer sous silence les points incertains ou d'apparence mensongère; d'interdire sévèrement tout ce qui toucherait à la seule curiosité, à la superstition, à l'esprit de lucre.

C'est dans cet esprit que nous exposerons ici, successivement, les erreurs des adversaires du dogme du purgatoire, la doctrine officielle de l'Eglise, les explications qu'une saine théologie y doit apporter. Nous laisserons de côté, la question des suffrages pour les défunts, qui trouvera un cadre approprié dans le volume sur la *Communion des saints*.

I. — Les erreurs des adversaires du dogme du purgatoire.

Le Purgatoire est nié en fait par les Protestants; les Grecs Orthodoxes le nient en paroles, et présentent à son sujet une doctrine assez complexe et mêlée d'erreurs. L'une et l'autre doctrine doivent être ici brièvement, mais séparément exposées.

1° Les négations protestantes.

Ce n'est que peu à peu que Luther découvrit ses vrais sentiments à l'égard du dogme du purgatoire. Tout d'abord, maintenant extérieurement l'affirmation du Purgatoire, il s'applique uniquement à ridiculiser et à minimiser cette croyance. Pour lui, « le Purgatoire ne peut se prouver par aucun texte de l'Ecriture qui soit canonique » (prop. 37, condamnée par Léon X). C'est le pape qui a fait du purgatoire un article de foi. Si, en 1528, il autorise encore les prières pour les morts, il les réduit déjà à n'être que des pratiques extérieures sans but bien précis. Enfin, en 1530, il condamne, avec une violence de langage inouïe, le principe même de la satisfaction pour le pécheur. C'est d'ailleurs là l'aboutissant logique de sa doctrine sur la justification : « Le Purgatoire, écrit-il, c'est de l'idolâtrie, un fantôme du diable. C'est tout ce qu'il y a de plus abject, une vermine, une ordure sortie tout droit de la messe, cette queue du dragon. »

Calvin ne prit aucun ménagement. Dès le principe, il entendit abattre croyance et pratiques traditionnelles sur ce point. Pour lui, le Purgatoire est « une fiction de Satan ».

Les théologiens protestants ne donnent aucune raison de leur négation, sinon que l'existence du Purgatoire est étrangère aux Livres saints et aux enseignements de la primitive Eglise, et que nos fautes, en vertu des mérites de Jésus-Christ, cessent de nous être imputées et quant à la coulpe et quant à la peine. Si le protestantisme libéral admet de nos jours pour les âmes des défunts un état intermédiaire où elles achèvent de se purifier, de se développer, de se mûrir pour le jugement dernier, il n'accepte pas la purification par les peines et les souffrances expiatoires, telles que les conçoit l'Eglise catholique. C'est l'âme elle-même, libre par nature, qui use de sa liberté dans le sens de la purification et du développement vers le bien.

2° La position des Orthodoxes

est beaucoup plus complexe et difficile à préciser. La tâche de l'historien du dogme a été, sur ce point, grandement facilitée par la publication (par Mgr Petit), dans la *Patrologie Orientale*, de plusieurs documents relatifs au concile de Florence et concernant la question du Purgatoire.

1. Pour les Grecs, le Purgatoire n'existe pas. Entendons ici que le mot Purgatoire éveille, dans l'esprit des orthodoxes, l'idée d'un *lieu intermédiaire* entre le Ciel et l'Enfer, et celle d'un *feu purificateur* agissant sur les âmes. Ni ce lieu, ni ce feu n'existent. Leur existence n'est démontrée ni par l'Ecriture, ni par les Pères, ni par la raison théologique : bien au contraire, la raison éclairée par la foi, démontre l'inanité d'une telle hypothèse. Le texte des Macchabées (II Mac., XII, 46) promulgue simplement, l'utilité et l'efficacité des prières pour les défunts : or, admettre cette utilité et cette efficacité n'implique pas la croyance au Purgatoire. La rémission des péchés dans

utre vie (Matth., XII, 32) ne se fait pas nécessairement
r une purification par le feu : bien plus, la parabole du
auvais riche est explicite : entre le sein d'Abraham et
nfer, il n'y a point de lieu intermédiaire, mais un abîme
mense, infranchissable. Le seul texte utilisé en faveur
Purgatoire et où il soit question du feu, est tiré de la
emière aux Corinthiens, III, 11-15 : le pécheur, dont les
chés « légers » seraient symbolisés par le foin, la paille,
bois, sera sauvé, mais en passant par le feu. Le foin, la
ille, le bois, symbolisent ici en réalité les vices, qui ne
urront soutenir l'épreuve du jugement. Le pécheur
era sauvé », c'est-à-dire sera conservé, vivra, mais dans
feu, c'est-à-dire le feu éternel de l'enfer. Telle est l'in-
rprétation donnée par saint Chrysostome.

Les Pères ne proposent pas une doctrine plus explicite.
plupart de leurs textes ne font qu'indiquer l'utilité et
fficacité de la prière pour les défunts. Encore une fois,
la n'est pas le Purgatoire de l'Eglise latine. Chez les
res Grecs, ceux qui ont parlé du feu purificateur ont
seigné par là la déplorable erreur d'Origène. Chez les
tins, ou bien c'est une opinion personnelle qui n'est
cho d'aucun enseignement officiel comme chez saint
régoire, ou bien c'est une formule employée pour indi-
er la possibilité d'une rémission ultra-terrestre de cer-
ns péchés.

Il est, de plus, contradictoire d'affirmer, d'une part,
e l'offense de Dieu est remise par la contrition et la
testation du mal et, d'autre part, qu'il reste encore, une
s le pardon reçu, une dette de pénalité à expier. Le
ptême remet les péchés : et il enlève du même coup
ute dette de pénalité. Pourquoi affirmer que la Péni-
nce laisserait place à une expiation ultérieure? Des
guments directs proposés contre la doctrine « latine »,
us n'en retiendrons qu'un, formulé pour ainsi dire *ad*
minem contre la position de saint Thomas d'Aquin :
mmutabilité des volontés exclut dans l'autre vie l'hy-

pothèse d'un châtiment temporaire. Si, en effet, la peine de l'enfer est éternelle, c'est, dit saint Thomas, à cause de l'immutabilité de la volonté des damnés dans le mal. Donc, si, dans l'autre vie, quelqu'un subit un châtiment temporaire, c'est que sa volonté n'est encore fixée ni dans le bien ni dans le mal. Une telle psychologie de l'âme séparée étant fausse, il faut bien conclure que fausse est la doctrine du Purgatoire.

2. Il ne suffit pas de démolir le dogme catholique du Purgatoire; il faut encore reconstruire l'édifice théologique de la vie future. Assez généralement, les Orientaux admettent pour les âmes des défunts la *dilation*, jusqu'au jugement dernier, de la récompense ou de la peine *complètes*. Les âmes, après la mort, ont immédiatement une claire connaissance de leur état par rapport aux exigences de la justice divine. Mais les justes ne parviennent pas aussitôt à la condition de bonheur qui leur est réservée et qu'ils se sont préparée par les bonnes œuvres de cette vie; les méchants, de leur côté, ne sont pas immédiatement jetés dans les tourments éternels qui les doivent perpétuellement crucifier. Récompenses et châtiments ne seront pleinement attribués qu'au jour du jugement dernier. D'ici là, les âmes sont dans un état d'attente propre à leur état de perfection ou de perversion morale. Les justes sont dans le ciel, ou encore dans le paradis terrestre; ils sont dans la joie et le bonheur et jouissent même de la vision de la gloire de Dieu. Les pécheurs sont déjà enfermés en enfer, et ils y souffrent d'une angoisse terrible et une inconsolable douleur; ils attendent la sentence inexorable du juge et se préparent aux tourments qui en seront la suite. Mais, à vrai dire, les justes ne sont pas encore en possession des biens « que l'homme n'a pas vus, que son oreille n'a pas entendus, que son cœur n'a pas compris » (II Cor., II, 9); les méchants ne sont pas encore dans les tourments éternels et le feu inextinguible. Les uns et les autres, dans l'attente du jugement qui fixera leur sort

nitif, sont dans une situation d'expectative. Comment
ıc, en cette hypothèse, concevoir, un état intermédiaire,
purification différente de celle d'ici-bas, une sorte
chèvement de la punition des âmes médiocres, un feu
nporaire? Tout cela semble impossible, puisque le
ıtiment des hommes les plus pervers et les plus crimi-
s et même des démons est comme suspendu jusqu'à la
du monde.

3. Ces affirmations générales subissent, chez les Grecs,
n des explications confuses, qui témoignent du grand
barras de l'Eglise orthodoxe en face des conséquences
sa négation du dogme du Purgatoire. Tous les pécheurs
effet, ne sont pas ennemis de Dieu au même titre et au
me degré; leur réclusion dans l'enfer ne saurait donc
ir, à l'égard de tous, la même portée et la même signi-
ıtion. Marc d'Ephèse, au concile de Florence, recon-
t explicitement que certaines âmes quittent cette vie
ns la foi ou l'amour de Dieu, mais souillées encore de
ıtes légères ou de fautes plus graves, dont elles n'ont
s fait une pénitence suffisante. Leur place, tout au
ins des plus coupables, est dans l'enfer, tant que leurs
chés n'obtiendront pas rémission de Dieu en raison des
ères et des sacrifices offerts pour ces âmes. Bessarion,
son côté, est encore plus catégorique. Entre les âmes
s élus et les âmes des damnés proprement dits, il existe
e catégorie d'âmes, les âmes « moyennes », qui ne
éritent ni le ciel ni l'enfer éternel. Ces âmes devront
ıffrir, en attendant la rémission de leurs fautes. Cette
nitence ultra-terrestre porte sur les péchés légers dont
n'aura fait aucune pénitence et sur les péchés graves,
nt la pénitence terrestre aura été insuffisante. Le rôle
s souffrances ultra-terrestres, par rapport au péché
'elles accompagnent, est un des points les plus obscurs
la théologie orthodoxe. Leur existence toutefois, n'est
ée par aucun auteur. Leur nature est décrite d'une
çon prolixe par les théologiens de Ferrare. Proportion-

nées aux fautes, elles ne sauraient consister dans un tourment positif, distinct de l'âme : elles ne sont que le chagrin, le remords, la honte de la conscience, l'affliction, la réclusion et l'obscurité, la crainte et l'incertitude de l'avenir, incertitude portant non sur le fait mais sur le jour de la délivrance, délai dans l'obtention de la vision divine. Que si l'on veut à tout prix parler de *feu*, il faut entendre cette expression dans un sens tout métaphorique. Les Pères, parlent non du feu, mais des *larmes*, des *gémissements*, dont les défunts doivent être délivrés.

Cette délivrance est l'œuvre de Dieu, d'une part, de nos prières et de nos sacrifices, d'autre part. La croyance à l'efficacité des prières et du sacrifice de la messe, offerts à Dieu en vue du soulagement des défunts est un point capital de la doctrine orthodoxe, et sur ce point capital Latins, et Grecs sont en parfait accord. Mais, malgré cet accord, les Orientaux professent que le purgatoire comme *lieu* moyen entre le ciel et l'enfer, comme tourment dont le *feu* serait l'instrument, n'existe pas.

En résumé, les âmes, dès leur arrivée dans l'autre vie sont justes ou pécheresses, et, par conséquent, destinées au ciel ou à l'enfer. Mais, parmi les âmes pécheresses deux catégories sont à distinguer, non en raison du lieu où elles se trouvent, mais en raison de leur état moral. Les âmes qui sont mortes dans le péché, mais sans désespérer de la miséricorde divine, forment la catégorie des âmes « moyennes » que Dieu à cause des suffrages des vivants tirera un jour ou l'autre de l'enfer pour les placer, avec les élus, dans le ciel. Ainsi se concilie la négation du purgatoire et l'affirmation de l'efficacité des prières pour les défunts.

II. — Le dogme catholique du Purgatoire.

Sur la question précise du Purgatoire, il n'est pas ma-
sé de faire ressortir la concordance fondamentale de la
oyance catholique et de la pensée orthodoxe. Les
rientaux refusent d'admettre un *lieu* intermédiaire entre
ciel et l'enfer; ils rejettent un *feu réel* instrument de la
rification des âmes. Mais leurs négations s'arrêtent là.
s sont d'accord avec les Latins pour proclamer l'exis-
nce d'un *état moyen* en certaines âmes pécheresses, assez
upables pour n'être point introduites dans le ciel, mais
ffisamment éloignées du désespoir et de l'inimitié de
ieu, pour mériter encore, après un certain temps
épreuve et d'attente, le pardon définitif. Là où l'accord
s Eglises s'affirme, plus intime encore, c'est dans la
oyance à l'efficacité des prières pour ces âmes « moyen-
s ». Or, admettre un état moyen, et l'efficacité des suf-
ages des vivants, c'est là tout le dogme du Purgatoire.
e pape Eugène IV, bien inspiré, résumait ainsi la pensée
tholique : ... « Ces âmes moyennes sont dans un lieu de
urments; qu'elles soient tourmentées par le feu, les
nèbres ou la tempête, ou par quelque autre chose, nous
e voulons pas en discuter » (Labbe, *Conciles*, IX, 491). Le
ncile de Florence, dans son décret dogmatique, s'ins-
re de cette pensée du pape et évite, nous l'avons vu, de
finir quoi que ce soit touchant le lieu précis ou la nature
e la peine purificatrice. On y affirme simplement deux
oses : après cette vie, l'existence d'un état où les âmes
hèvent de se purifier et, en vue de hâter cette purifica-
on, l'efficacité de nos suffrages. Il y a, sur ces deux points
ncordance entre les Orientaux et nous : aussi avons-
ous dit que leur négation du Purgatoire était purement
rbale.

Il nous reste à démontrer « l'existence d'un état où les âmes achèvent de se purifier après cette vie ». Contre Luther, l'Eglise affirme cette démonstration possible par l'autorité de l'Ecriture. A cette autorité, nous joindrons celle de la tradition.

1° Démonstration scripturaire de l'existence du Purgatoire.

Plusieurs textes sont souvent apportés, d'où l'on pense tirer, tout au moins indirectement, une preuve en faveur de l'existence du Purgatoire. Tels les textes où il est question du jeûne et du deuil pour les morts, I Rois, XXXI, 13; II Rois, I, 12; Tobie, IV, 17; tel aussi, le célèbre passage de saint Paul sur le baptême pour les morts, I Cor., XV, 29. Nous ne nous arrêterons qu'à trois autorités scripturaires plus importantes :

1. Un premier texte péremptoire est tiré du second livre des Macchabées, XII, 39-46. Après sa victoire sur Gorgias, Judas Macchabée découvre que des soldats tombés sur le champ de bataille avaient dérobé et conservé des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. C'était là une faute grave devant la Loi mosaïque. Et cependant, « tous se mettant en prières, conjurèrent le Seigneur d'oublier le péché commis. Quant à Judas le vaillant, il exhortait le peuple à se préserver de toute faute... Et ayant recueilli d'une quête douze mille drachmes d'argent, il les envoya à Jérusalem, afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés des soldats morts, car il nourrissait, touchant la résurrection, de saints et pieux sentiments. En effet, s'il n'avait pas eu l'espérance que ceux qui étaient tombés ressusciteraient un jour, il aurait jugé inutile et vain de prier pour les morts. Et il escomptait aussi que leur serait faite la grâce réservée à ceux qui meu-

nt pieusement ». Et l'auteur inspiré ajoute, approuvant geste de Judas Macchabée : « *C'est donc une sainte et lutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient sous de leurs péchés* ». — De ce texte, il ressort que les orts peuvent, dans l'autre vie, recevoir la délivrance de urs péchés. Il y a donc, entre le ciel et l'enfer, un état termédiaire où les âmes ne sont pas encore complètement purifiées et doivent expier. Bien plus, nous pouons, par nos suffrages, les aider à satisfaire à la justice ivine.

2. Dans l'évangile de saint Matthieu, XII, 32, le Christ arle du péché qui ne sera remis ni en ce monde ni en autre. D'où il faut conclure, tout au moins indirectement, que dans l'autre vie certains péchés peuvent être mis, ce qui implique, pour ces péchés rémissibles dans au-delà, une pénalité encourue et une expiation. Or, est là toute la substance du dogme du Purgatoire.

3. Le texte sur lequel les théologiens latins s'appuyaient u concile de Florence pour prouver l'existence du *feu* u Purgatoire est emprunté à la première épitre aux orinthiens, III, 11. Parlant du jugement final et du « feu » ui manifestera le jour du Seigneur en éprouvant les uvres et les doctrines de chacun des hommes, saint Paul ontre l'édifice de la doctrine chrétienne commencé par i à Corinthe et continué par ses successeurs. Parlant en rmes symboliques, il montre que les « matériaux » mployés par ceux-ci sont de valeur différentes : or, rgent, pierres précieuses, d'une part; paille, bois, foin, 'autre part, c'est-à-dire enseignements de valeur irréprochable ou d'infime mérite. Le feu éprouvera au jour du ugement, l'œuvre de chacun; il laissera indemnes l'or, argent, les pierres précieuses; mais le bois, la paille, le oin seront consumés, et les ouvriers peu consciencieux ui employaient ces éléments verront leur œuvre périr : *ux-mêmes seront sauvés, mais sauvés comme à travers le u.*

La valeur de la démonstration dépend tout d'abord dans la signification exacte du mot feu. Or, dans notre texte, le feu ne saurait être entendu métaphoriquement du feu de la tribulation présente, comme le voudraient beaucoup de protestants : dans la pensée de l'Apôtre, ce feu se rapporte au jugement de Dieu. Ce n'est point, non plus, du feu de l'enfer qu'il s'agit : quelle que soit, sur ce point, l'autorité de saint Jean Chrysostome, il est impossible de voir, dans le feu infernal, un feu *qui éprouve;* et l'interprétation relative au pécheur qui serait sauvé, c'est-à-dire *conservé*, non détruit, par le feu, est une interprétation abusive et sans vraisemblance. Mais il n'est pas plus question, du moins directement, du feu réel du purgatoire, comme l'interprétaient beaucoup de catholiques : le feu du purgatoire, en effet, ne constitue pas l'épreuve *de chacun*, et les œuvres pleinement méritoires symbolisées par l'or, l'argent, les pierres précieuses ne lui seront pas soumises. Il ne reste que deux interprétations possibles du mot feu : soit le feu de la conflagration générale, soit le feu métaphorique du jugement. S'il s'agit, ce qui est moins probable, du feu de la conflagration, nous trouvons dans le texte de l'Apôtre un argument indirect en faveur de l'existence du Purgatoire. Le feu de la conflagration, en effet, aurait un double objet : faire mourir tous les hommes encore existant et, avant la résurrection, purifier ceux qui auraient encore besoin d'expiation pour leurs œuvres moins bonnes. Or, ce qui serait vrai à la fin du monde, doit l'être également pour tous les hommes au cours des âges. Il y a donc un feu purificateur, destiné à parfaire l'expiation des fautes commises, dont la peine n'est pas complètement purgée. L'interprétation du feu métaphorique du jugement, — interprétation la plus probable, la seule vraisemblable, — indique pareillement, au dernier jour, une épreuve suprême par laquelle tous devront passer, et où ceux-là seuls souffriront quelque dommage, tout en se sauvant, qui auront à offrir au sou-

verain Juge des œuvres entachées d'imperfection. Et par là, indirectement encore, se trouve démontrée l'existence du Purgatoire.

2° Le Purgatoire et la Tradition catholique.

Notre exégèse du texte de saint Paul nous permet de rattacher, sans solution de continuité, à l'Ecriture la Tradition. Nous sommes intimement convaincu, après une étude attentive des textes, que la forme première de la croyance catholique au Purgatoire s'est manifestée dans la croyance au feu du jugement. On trouve cette croyance exprimée principalement par saint Maxime, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Justin et Origène, chez les Grecs; par saint Ambroise, saint Hilaire, saint Paulin de Nole et probablement saint Jérôme, chez les Latins. Or le feu du jugement prend chez les auteurs qui en parlent tous les caractères d'un feu purificateur. Même en admettant que ce feu soit l'instrument du jugement, la croyance en son existence et en son action témoignerait encore indirectement en faveur du dogme du purgatoire. Mais ce n'est pas là pénétrer le fond de la pensée des Pères. — Les Pères qui ont soutenu l'existence du feu du jugement ont presque tous commis l'erreur de perspective commune à leur époque. On sait (et les Orientaux acceptent encore aujourd'hui cette idée) que la croyance quasi-unanime des cinq premiers siècles reculait jusqu'après le jugement dernier l'entrée des justes au paradis céleste, et celle des méchants dans l'enfer. S'il en est ainsi, il faut bien reconnaître que, de toute nécessité, la doctrine d'un feu purificateur, antérieur à l'admission des âmes au paradis, devait, elle aussi, refléter l'éloignement de perspective générale, et que, dans la mentalité des Grecs, l'action de ce feu ne pouvait se concevoir qu'au moment même du jugement. Ainsi donc, la doctrine primitive du

feu du jugement, si conforme à l'assertion formulée par saint Paul, serait la première forme de la croyance au purgatoire. Sur ce point, on consultera notre étude sur le *Feu du Jugement*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Les *peines* purificatrices d'outre-tombe sont expressément mentionnées par Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin. Mais déjà le même Tertullien parle des offrandes faites pour les défunts au jour anniversaire de leur mort : pratique ancienne, solidement enracinée par l'usage, et conservée par la foi. D'ailleurs, la prière, les oblations pour les morts, l'offrande du sacrifice de la messe, usages traditionnels, aussi anciens que l'Eglise elle-même, sont mentionnés par l'unanimité des Pères. Si l'accord n'existe pas entre eux sur la nature des peines subies dans le Purgatoire, tous, unanimement, par leur témoignage relatif aux suffrages pour les défunts, attestent la croyance de l'Eglise en une expiation future dans l'autre vie, expiation que la prière des vivants peut abréger. Nous ne pouvons songer à multiplier les témoignages sur ce point. Entendons seulement la grande voix de saint Jean Chrysostome exhortant son peuple à prier pour les pécheurs qui ont quitté cette vie : « Il faut, dit-il, autant qu'on le peut, leur porter secours, non par des larmes, mais par des prières, des supplications, des aumônes, des oraisons. Car ce n'est pas sans raison que ces pratiques ont été instituées, et ce n'est pas en vain que, dans nos saints mystères, nous faisons mémoire de ceux qui ne sont plus » (Homil. 42, sur la Première aux Corinthiens, n. 4). Nous citons de préférence saint Chrysostome : ne l'a-t-on pas accusé, à propos de textes analogues à celui qu'on vient de lire, d'avoir enseigné l'efficacité de nos prières pour les *damnés*? Comme si les pécheurs, même morts sans donner de signes extérieurs de pénitence, devaient être considérés comme nécessairement damnés! L'on saura se mettre en garde contre des interprétations aussi tendancieuses,

quelle que soit l'autorité du critique qui les propage.

Toute la tradition sur le Purgatoire se trouve résumée dans les diverses Liturgies, dans le *Memento* des morts : « Souvenez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes. A eux et à tous ceux qui reposent dans le Christ, que le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix soit concédé par votre indulgence, nous vous en supplions par le Christ Notre-Seigneur ».

III. — Quelques points de l'enseignement théologique.

Fidèle à l'esprit du désert du concile de Trente, le théologien catholique doit s'abstenir des spéculations de pure curiosité et n'envisager, en dehors du dogme proprement dit, que les vérités théologiques capables de stimuler la piété et la dévotion des fidèles. Aussi exposerons-nous simplement quelques points plus particulièrement intéressants de la théologie du Purgatoire, relativement aux peines et aux joies qu'éprouvent les saintes âmes encore dans l'attente de la vision bienheureuse.

1° Les peines du Purgatoire.

Rien n'est certain, avons-nous dit, quant à leur *nature*. Sur leur *intensité*, nous ne possédons que des indications vagues et générales. Et quant à leur *durée*, la théologie catholique en est réduit à des conjectures. Et cependant, ces trois aspects des peines du Purgatoire comportent quelques points utiles et intéressants.

a) Faut-il concevoir la peine du Purgatoire à la façon de la double peine de l'enfer, dam et feu? Beaucoup de théologiens établissent cette analogie, et la prédication

populaire représente souvent le Purgatoire comme un enfer, d'où l'espérance et la certitude du salut ne serait pas exclues. Mais cette analogie avec l'enfer ne saurait être ici que fort lointaine. Le seul fait de l'espérance et de la certitude du salut enlève à la privation temporaire de la vue de Dieu le caractère d'une véritable damnation. Et, s'il est certain que les saintes âmes du Purgatoire souffrent quelque tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Eglise n'a vu dans la doctrine du feu réel du Purgatoire qu'une opinion, respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne point accepter sans blesser la foi.

Sans s'attarder à cette question accessoire, on fera mieux de considérer combien le châtiment du Purgatoire diffère, dans sa nature même, du châtiment de l'enfer. Celui-ci est purement pénal; celui-là est essentiellement expiatoire et purificateur. Ce serait une erreur de se figurer la souffrance temporaire de l'autre vie comme une simple peine, sous le coup de laquelle les âmes demeurent purement passives, attendant l'instant de leur entrée au ciel. La peine existe, sans doute, mais c'est une peine d'expiation salutaire qui provoque, chez les âmes non encore complètement purifiées des sentiments d'humilité, des élans de désir, des actes d'amour par lesquels elles deviennent de moins en moins indignes de Dieu. Bossuet, dans son *Sermon sur la nécessité des souffrances* (3e point), avec cette netteté d'expression qui caractérise sa belle et profonde théologie, établit ainsi la comparaison de l'enfer et du purgatoire : « Le caractère propre de l'enfer, ce n'est pas seulement la peine, mais *la peine sans la pénitence;* car je remarque deux sortes de feux dans les Ecritures divines. Il y a un feu qui purge, et un feu qui consume et qui dévore : *Uniscujusque opus probabit ignis* (I Cor., III, 13)... *Cum igne devorante* (Is., XXXIII, 14). Ce dernier est appelé dans l'Evangile : « Un feu qui ne s'éteint pas » *ignis non exstinguitur* (Marc, IX, 47), pour le distinguer de ce feu

ui s'allume pour nous épurer, et qui ne manque jamais
e s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompa-
née de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie. La
eine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et
ui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer ».
t Mgr d'Hulst, dans ses *Lettres de Direction* (CVII) pré-
se, à la suite de sainte Catherine de Gênes, que la souf-
ance purificatrice du Purgatoire est faite d'humiliation,
e désir, de charité. Les flammes du Purgatoire, c'est,
vant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour se venge
omme il convient à l'amour; sa vengeance détruit, non
bjet aimé qui a été infidèle, mais son infidélité même, et
nsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de
amour ».

b) « A celui qui sera sauvé par le feu, écrit saint Augus-
n, la peine du feu sera plus considérable que tout ce que
homme peut souffrir en cette vie » (In ps. XXXVII, P. L.,
XXVI, 397). Dans le *Suppl.*, appendice, q. 2, a. 1, saint
homas reprend cette même doctrine : « La moindre
eine du purgatoire l'emporte sur la plus grande peine de
ette vie. Car, plus on désire une chose et plus son absence
ause de peine. Et comme le sentiment qui porte au regret
u bien suprême est, après cette vie, très ardent dans ces
intes âmes..., il s'ensuit qu'elles souffrent beaucoup de
e retard. De même... parce que toute la sensibilité du
orps vient de l'âme, si quelque chose de douloureux
teint l'âme elle-même, il en résulte nécessairement une
fliction plus vive... » Saint Bonaventure essaie de tem-
érer ce qui peut paraître trop rigoureux dans l'affirma-
on de saint Augustin et de saint Thomas. Après avoir
osé en principe qu'il faut admettre « selon les assertions
ıdiscutables du Maître des Sentences et des saints Doc-
eurs, même si nous n'en apercevons pas la raison, que la
eine du Purgatoire est plus grave que toute peine tempo-
elle supportée par l'âme dans le temps de son union avec
e corps », le Docteur séraphique concède néanmoins

qu'il ne faut pas faire la comparaison entre les peines sans tenir compte de la gravité respective des péchés pour lesquels elles sont infligées : il s'agit donc des peines dues au même péché et, par conséquent, se comparant entre elles dans le même genre. *Pour le même péché*, la plus petite peine du Purgatoire sera supérieure à la plus grave punition terrestre correspondante. Et cette opinion semble à beaucoup plus admissible, parce que plus équitable, que l'opinion de saint Thomas et de saint Augustin. La rigueur plus grande des peines du Purgatoire, relativement aux peines terrestres correspondantes, se justifie par le mérite moindre des souffrances d'outre-tombe. La vie future est le temps du jugement, de la récompense ou de la punition, la vie présente est le temps de la miséricorde et du pardon. La peine supportée librement et volontairement dans cette vie a bien plus d'efficacité expiatoire que la peine subie dans le purgatoire par nécessité.

Considération extrêmement opportune et féconde, et qui doit inciter les chrétiens à faire pénitence dès ici-bas pour ne point se trouver en face d'un compte trop lourd dans l'autre vie !

c) Avec la fin du monde finira le Purgatoire. Quelle en sera la durée pour chacune des âmes qui y devront passer? Les élus devront-ils y séjourner, du moins pour la plupart d'entre eux, avant d'entrer dans la vision béatifique?

Questions pour ainsi dire insolubles !

Toutefois, il nous semble que ce n'est pas chimère d'admettre non seulement la possibilité, mais le fait même de l'entrée immédiate d'une âme sainte dans le paradis sans passer par le Purgatoire. A quoi, en effet, répondraient les définitions expresses faites relativement à cette entrée directe et immédiate dans le ciel, par le IIe concile œcuménique de Lyon, dans la profession de foi de l'empereur Michel, par le pape Benoît XII dans sa constitution *Benedictus Deus*, par le concile de Florence

dans le décret d'union? Dans ces documents vénérables, on parle de « ceux qui meurent sans avoir encouru, après le baptême, aucune souillure du péché » ou bien qui, après avoir encouru cette souillure, « s'en sont purifiés même dans le temps où leurs âmes étaient encore unies à leurs corps ». Et de ces fidèles serviteurs de Dieu, on affirme qu'ils entrent immédiatement, *mox*, aussitôt, dans le ciel et y sont mis en possession de la béatitude. Franchement, il y a dans ces textes plus que l'affirmation d'une possibilité; on nous y énonce un fait qui se produit certainement.

Toutefois, le fait doit se produire assez rarement. Nous savons que nos fautes peuvent être et sont fréquemment en fait pardonnées sans que soit remise la dette de la peine dans son intégralité, dans la justification aussi bien sacramentelle qu'extra-sacramentelle. C'est la doctrine qui ressort nettement du décret dogmatique du concile de Trente (sess. XIV, c. XIII) : « La sainte assemblée déclare fausse et en opposition avec les enseignements du Verbe de Dieu la doctrine de ceux qui prétendent qu'une faute n'est jamais remise sans que soit remise, en même temps, la peine qui y est attachée ». Sans doute, la rémission totale du péché, quant à la coulpe et quant à la peine est chose fort possible; mais, en ce monde, étant donné l'imperfection de notre nature et sa faiblesse, nous ne saurons jamais si nos actes d'amour de Dieu auront été assez parfaits pour nous obtenir la rémission de toutes les peines dues aux péchés. Il est à craindre que, malgré nos efforts, quelque reste d'affection au péché, quelque négligence dans la réparation due à Dieu ne nous suive encore dans l'autre vie et ne nous rende tributaires de la justice divine. Les plus grands saints, comme sainte Thérèse, craignaient d'aller au Purgatoire et le saint curé d'Ars, prêchant sur ce sujet, déclarait : « Ah! mes amis, qu'il en faut peu pour aller dans les feux du Purgatoire! » Conscients de leur indignité personnelle en face de la sainteté divine,

et convaincus de la nécessité où ils étaient d'expier leurs moindres fautes, les saints pensaient au Purgatoire. Imitons-les, nous qui n'avons pas leur sainteté!

Se demander combien de « temps » les âmes demeurent au Purgatoire est une question parfaitement oiseuse. Tout d'abord, comment évaluer une durée qui n'est plus le temps? Quelques théologiens ont avancé sur ce sujet des opinions bien risquées. L'Eglise permet, sans aucune limite, d'offrir le saint sacrifice de la messe pour le repos de l'âme de ceux qui nous ont quittés. Elle ne fait d'exception que pour les saints canonisés. Imitons sa sagesse et persuadons-nous que ce serait présomption et folie que d'escompter un Purgatoire abrégé, si nous n'avons rien fait sur terre pour l'obtenir.

Ce que nous savons, c'est que la durée du Purgatoire sera diminuée en raison des suffrages offerts par les vivants pour les défunts. Et nous pouvons bien supposer aussi que l'intensité des peines ira en décroissance progressive, à mesure que l'intervention des vivants pour les morts se fera sentir auprès de Dieu. Sainte Catherine de Gênes ne parle-t-elle pas du contentement des âmes du Purgatoire, « contentement qui grandit chaque jour, à mesure que Dieu pénètre dans les âmes : et il y pénètre à mesure que les obstacles qui s'y opposaient s'évanouissent ».

2° Les joies du Purgatoire.

Nous venons de prononer le mot de « contentement ». C'est qu'au Purgatoire, à côté d'une indicible peine, se rencontre, dans les saintes âmes, une indicible joie.

Joie de la certitude du salut. Elles dorment dans le sommeil de la paix, dit la Liturgie de la messe. L'attente qu'elles doivent subir n'est mélangée d'aucune incertitude, d'aucune crainte. Et Léon X a condamné, de

ther, l'assertion suivante : « Les âmes du Purgatoire sont pas toutes certaines de leur salut » (prop. 38).
Joie de l'impeccabilité, car désormais les saintes âmes nèrent, avec la fixité propre à la psychologie de l'au- à, à leur fin dernière, Dieu. Dieu est le seul objet de rs désirs, de leurs aspirations. Elles y sont tellement achées, que ce qui les en pourrait détacher, leur devient objet d'horreur, que tout ce qui les doit conduire à le naître et à l'aimer plus parfaitement leur devient un oin et une nécessité. C'est pourquoi, sachant que leurs ffrances les purifient pour leur obtenir l'accès près de eu, elles recherchent leurs souffrances et s'y complai- t amoureusement. De Luther encore, Léon X a con- nné la proposition suivante : « Les âmes, au Purgatoire, hent sans interruption, parce qu'elles cherchent le os et ont horreur de leurs souffrances » (prop. 39).
La source des joies du Purgatoire est l'amour divin qui vore les saintes âmes. Dès leur entrée au Purgatoire, les ntes âmes sont embrasées d'un amour tel, que, selon pinion de saint Thomas, tout péché véniel leur est tantanément effacé. « Je ne crois pas, écrit sainte Cathe- e, qu'on puisse trouver un contentement égal à celui s âmes du Purgatoire, à moins que ce ne soit le conten- nent des bienheureux dans le ciel... L'amour (de Dieu) nne à l'âme un contentement qui ne peut s'exprimer. utefois il n'enlève pas un iota à la souffrance: loin de car c'est le retard qu'éprouve l'amour avant d'entrer en ssession de l'objet aimé, qui cause cette souffrance et la ffrance est proportionnée à la perfection de l'amour de eu dont Dieu a rendu l'âme capable. C'est pourquoi ne éprouve dans le Purgatoire la plus grande joie et la s grande douleur, sans qu'aucun de ces deux senti- nts affaiblisse l'autre. »

*
* *

Est-il besoin, en terminant, de relever le sophisme de Marc d'Ephèse et de Bessarion contre le Purgatoire, sophisme formulé au nom de l'immobilité des volontés dans l'au-delà? Nous avons déjà dit que l'éviternité n'est pas l'immobilité absolue : immobilité substantielle, accompagnée de mutations accidentelles. L'immobilité substantielle de l'âme dans l'amour divin est déjà acquise au Purgatoire. Mais ce n'est pas encore l'immobilité éternelle de l'âme fixée dans la vision intuitive de Dieu. Ce n'en est que le principe et, pour ainsi dire, le prodrome. Un instant se produira dans l'existence ultra-terrestre de l'âme, instant où à l'acte immobile de l'intelligence et de la volonté unies à Dieu par la foi, se substituera, en le perfectionnant, l'acte éternellement immobile de l'intelligence et de la volonté unies à Dieu par la vision faciale. A l'éviternité succèdera l'éternité participée.

CHAPITRE VII

LE PARADIS

. — Quelle idée se faire de la béatitude céleste? 1° La Sainte Ecriture; 2° Le Magistère; 3° La théologie. — II. — La gloire essentielle des élus : 1° Rôle primordial de la vision de l'essence divine; 2° Rôle subsidiaire de la vision des créatures en Dieu; 3° Les inégalités dans la gloire essentielle : *a*) Le dogme; *b*) Explication des inégalités; c) A quoi serviront les efforts naturels de l'intelligence ci-bas? — III. — La gloire accidentelle des élus : 1° Une gloire accidentelle particulière à certains élus. 2° Gloire accidentelle commune à tous les élus : *a*) La gloire accidentelle et les biens de l'intelligence; *b*) La gloire accidentelle et les biens de la volonté; *c*) La gloire accidentelle et la société des élus; *d*) La gloire accidentelle dans le corps ressuscité. — IV. — Gloire consommée et accroissement de gloire : 1° Aucun accroissement possible dans la gloire essentielle; 2° Dans l'âme encore séparée, accroissement possible de gloire accidentelle; 3° La résurrection du corps n'apportera qu'une gloire accidentelle à l'âme; 4° L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle; 5° Conclusion.

A vision faciale, éternellement! Voilà le paradis, la béatitude, la gloire. C'est là l'ineffable mystère que, pendant cette vie mortelle, l'œil de l'homme ne peut r, son oreille entendre, son cœur comprendre. Mais la titude de ce bonheur réservé aux élus nous est donnée

par l'Ecriture et garantie par l'enseignement authentique de l'Eglise et notre faible raison, aidée des lumières de la foi, peut se former quelque idée lointaine de la béatitude céleste, d'où résulte pour l'âme élue une double gloire, essentielle, qui ne peut jamais s'accroître, accidentelle, qui peut toujours recevoir quelque accroissement jusqu'au moment où la gloire sera consommée; gloire proportionnée aux mérites de chacun, et dont le rayonnement sur tous les bienheureux donnera au corps mystique du Christ dans le ciel cette harmonieuse variété dont parle le psalmiste (XLIV, 10) : *Sponsa Regis... circumdata varietate.*

I. — Quelle idée se faire de la béatitude céleste ?

1° La sainte Écriture

en maints endroits, représente *la vie éternelle* comme la récompense, la béatitude vers laquelle il faut tendre. Cette béatitude est la gloire même qui rend Dieu infiniment heureux, manifestée dans les élus élevés à la vision de la clarté que le Père communique au Fils. Telle est la doctrine de saint Jean, XVII, 22, 24; de saint Pierre, I Pet., V, 4; de saint Paul, Rom., V, 2; VIII, 18; II Cor., IV, 17; Col. III, 4.

a) *Doctrine de saint Paul.* — Cette doctrine générale reçoit de saint Paul une explication remarquable relativement au moyen par lequel sera réalisée la possession de Dieu, la participation à la divine gloire, essence de notre future béatitude. « La charité ne finira pas, écrit-il dans la Première aux Corinthiens, III, 8-12, pas même lorsque les prophéties s'anéantiront, que les langues cesseront, que

la science sera détruite. Car c'est imparfaitement que nous connaissons, et imparfaitement que nous prophétisons. Mais quand viendra ce qui est parfait, alors s'anéantira ce qui est imparfait... Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme; mais alors, *nous verrons face à face*. Maintenant je connais imparfaitement; mais alors, *je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même*. » Le sens de ces versets est clair. Saint Paul exalte la charité par-dessus toute autre communication de l'Esprit saint, et surtout il en marque la pérennité. Les dons ou charismes temporaires ne dureront que ce qu'il est nécessaire pour l'utilité ou l'édification du corps mystique du Christ. Ici-bas, c'est la foi, non la claire vue qui nous guide. A cette foi se rattachent, comme un complément, la *science*, par laquelle l'homme devient apte à la prédication de l'évangile, parce qu'il saisit les mystères de la foi, et peut les exposer efficacement aux autres, et la *prophétie* par laquelle l'homme, éclairé de l'Esprit saint, acquiert une intelligence plus élevée des mystères de la foi et révèle les choses cachées aux autres hommes, et principalement aux fidèles, pour leur édification, leur exhortation et leur consolation. Toute cette connaissance est encore imparfaite; elle doit disparaître et faire place à la connaissance parfaite lorsque l'état parfait sera atteint. La différence entre la connaissance imparfaite et la connaissance parfaite, l'Apôtre nous la fait saisir par des comparaisons. L'état présent, imparfait, est l'état de l'enfance; la vie future est l'état de l'âge mûr; la connaissance « à travers le miroir », « en énigme » indique, dans la vie présente, la connaissance médiate et obscure des choses divines. A cette connaissance médiate et obscure, Paul oppose la connaissance par laquelle, dans l'autre vie, nous verrons Dieu « face à face ». Cet hébraïsme, précisé par le verbe *voir*, signifie l'intuition immédiate d'une personne. L'opposition qu'on a signalée entre la connaissance d'ici-bas et celle de la vie future renforce encore cette signification. Dans saint Paul,

l'expression : voir Dieu face à face signifie nettement la vision intuitive de l'essence divine, en raison non seulement de l'opposition avec la connaissance imparfaite d'ici-bas, mais encore à cause des précisions que saint Paul donne sur la nature de cette vision, qu'on ne peut exprimer en langage humain (II Cor., XII, 2, 4); par laquelle l'homme connaîtra comme il est connu lui-même (I Cor., XIII, 12); et qui dépasse tout ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre et le cœur désirer (I Cor., II, 9). — La même doctrine est reprise dans II Cor., V, 6-8 : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur, car c'est *par la foi* que nous marchons, *et non par une claire vue;* pleins de confiance, nous préférons sortir de ce corps, et aller *jouir de la présence du Seigneur.* » Ici, la pensée de saint Paul se réfère immédiatement au Christ, dont, enfermés en nos corps mortels, nous ne pouvons ici-bas voir la gloire, ce privilège étant réservé à ceux qui, dans l'autre vie, habitent près du Seigneur. Toutefois, cette vision de la gloire du Christ nous amène à conclure, pour ceux qui en jouiront, à la vision intuitive de Dieu; car ceux qui jouiront de la vue de la gloire du Christ jouiront de la vue des biens dont le Christ jouit lui-même, y compris la vision immédiate de Dieu.

b) Doctrine de saint Jean. — L'enseignement de saint Jean sur la vision béatifique se trouve condensé dans la première Epître, III, 1-2. L'apôtre rappelle d'abord « quel amour nous a témoigné le Père pour que nous soyons nommés et que nous soyons en réalité fils de Dieu ». Cette filiation divine, affirmée à plusieurs reprises par l'Ecriture, ne se conçoit que dans la société de Jésus, c'est-à-dire par une participation de sa filiation et de son droit à l'héritage du Père. En quoi consistera cet héritage auquel donne droit la filiation divine adoptive? « Mes bien-aimés, continue saint Jean, nous sommes maintenant fils de Dieu et ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore.

Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables (à Jésus, Dieu et homme), parce que *nous le verrons tel qu'il est* ». C'est donc dans la vision de Dieu, tel qu'il est, que se manifestera notre filiation divine et la participation de la nature divine dont la grâce est dès ici-bas le principe. Sans doute, il s'agit de la vision de *Jésus-Christ;* mais précisément, la preuve que nous cherchons en ce texte en faveur de l'existence de la vision intuitive *de Dieu* s'en trouve renforcée : l'opposition que saint Jean exprime touchant l'état de la vie présente et celui de la vie future par rapport à la connaissance que nous avons de l'Homme-Dieu marque bien que la supériorité de l'autre vie se manifestera dans un état glorieux, analogue à celui du Christ glorieux : nous serons semblables à Lui. Et cette similitude nous permettra d'atteindre Jésus dans le plus intime de sa réalité divine. N'est-ce pas précisément dans saint Jean (XVII, 3) que Jésus lui-même a déclaré que la vie éternelle consiste dans la connaissance du vrai Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ? Et encore, ne promet-il pas, à ceux qui l'aiment, qu'ils seront aimés du Père et de lui-même et que lui-même se manifestera à eux? (XIV, 24) : car, « qui voit le Fils, voit aussi le Père » (XIV, 6-9).

2° Le Magistère de l'Église

précise et promulgue cette doctrine. Dans la constitution *Benedictus Deus*, acte du magistère infaillible, Benoît XII a résumé l'enseignement scripturaire et traditionnel touchant le bonheur des élus, en affirmant qu'ils « voient... la divine essence d'une façon intuitive et même faciale » et que, « par le fait de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence et, par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éter-

nel ». Et le concile de Florence, dans le décret d'union, rappelle cette doctrine en modifiant la formule de Benoît XII : « Les élus verront clairement Dieu lui-même, *dans son unité et sa trinité*, tel qu'il est. »

3° La théologie

s'empare de ces données et explique comment la vision intuitive confère à l'âme le bonheur suprême.

Naturellement, l'âme humaine est incapable de s'élever jusqu'à la vision de Dieu. Mais Dieu l'y peut élever, en infusant à son intelligence le don de la lumière de gloire. La lumière de gloire donne à l'intelligence un surcroît de force et de vertu et réalise son union avec la lumière incréée, Dieu. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des explications fournies par les théologiens pour expliquer la possibilité d'une telle élévation et le rôle qu'y joue l'essence divine, d'une part, et, d'autre part, la lumière de gloire. Qu'il nous suffise de retenir l'enseignement commun de l'Eglise. Par la vision intuitive, l'âme est unie à Dieu dans l'ordre de la connaissance aussi intimement qu'il est possible. Et puisque se connaître soi-même, et, par voie de conséquence, s'aimer est l'acte propre de la vie divine, l'âme humaine, sans être absorbée en Dieu, et gardant son individualité, connaît et aime Dieu dans un acte qui est une participation de la vie divine elle-même. Or, Dieu est infiniment heureux en se connaissant et en s'aimant, puisque la connaissance et l'amour sont en Dieu la plénitude de l'être, dans la réalisation de l'ineffable Trinité. Quel sera donc le bonheur participé, apanage de l'âme béatifiée, déifiée! « Voir Dieu comme il est, c'est saisir Dieu en lui; posséder la pleine idée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. Et alors, il y a entre Dieu et nous l'union très haute, très étroite et très intime qu'il y a entre une idée certaine, lumineuse, et l'esprit qui l'a

conçue. Mais cette union ne se produit pas entre l'esprit qui est la partie la plus intime de l'âme, sans que l'âme soit toute pénétrée de la divinité. L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumière, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé. De sorte qu'avant tout, la béatitude, c'est connaître, c'est voir, c'est vivre par l'extase de la science et de la lumière; *Haec est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum* » (Janvier, O. P., Carême 1903, p. 122-123).

II. — La gloire essentielle des élus.

La vision intuitive est dite la gloire des élus, parce que la gloire de Dieu connu, — Dieu connu dans cette vision et aimé pour sa propre excellence, — rejaillit sur les élus, manifestant leur dignité, leur sainteté, leurs mérites. Elle est dite gloire essentielle, pour la distinguer de la gloire accidentelle que les saints possèdent en dehors de la vision bienheureuse.

1° Rôle primordial de la vision de l'essence divine dans la gloire essentielle des élus

L'objet principal de la vision intuitive est Dieu lui-même. C'est donc dans la vue de Dieu que résidera, primordialement et avant tout, la gloire des bienheureux au ciel. Plus les élus connaîtront Dieu et l'aimeront, et plus la

gloire divine rejaillira sur eux, augmentant leur bonheur. Or, d'une part, il est certain qu'atteignant par la vision intuitive l'essence divine *telle qu'elle est en elle-même*, les élus ne peuvent pas ne pas en connaître et les attributs et les relations subsistantes, qui s'identifient, dans la réalité, avec cette essence. Les élus ne contempleront pas Dieu à demi et par fragments; ils le verront tout entier, dans toutes ses perfections essentielles et dans son adorable trinité. C'est à dessein que le concile de Florence a défini que Dieu sera vu, dans son unité et sa trinité, tel qu'il est. Mais d'autre part, Dieu est infiniment connaissable, et seule l'intelligence divine peut se comprendre elle-même, Une créature, si parfaite soit-elle, l'âme du Christ elle-même, ne saurait voir Dieu d'une façon aussi claire et aussi intense que Dieu se voit lui-même. Les théologiens résolvent communément cette apparente antinomie, en disant que Dieu est vu par les élus, *tout entier*, mais *non totalement*. Dieu est vu tout entier, si nous considérons la connaissance qu'en ont les bienheureux *se terminant* à Dieu, tel qu'il est en lui-même, être infiniment simple et qu'on ne peut voir sans le voir tout entier. Mais il n'est pas vu entièrement, si nous considérons le *principe* d'où émane l'acte de vision intuitive. Ce principe, l'intelligence créée, et élevée par la lumière de gloire, si parfait que nous le supposions, est cependant infiniment distant de la perfection de l'essence divine dans l'ordre de l'intelligibilité. Il y a disproportion entre l'objet, infiniment intelligible, et le sujet d'une intelligence nécessairement finie : « Dieu est dit incompréhensible, affirme saint Thomas, non parce qu'il y a quelque chose en lui qui n'est point vue mais parce qu'il n'est pas aussi parfaitement vu qu'il est visible » (Ia, q. XII, a. 7, ad 2). Connaître Dieu tout entier, mais non totalement, c'est donc affirmer que tout en connaissant Dieu comme l'être infini (ceci est l'aspect de l'objet de la vision intuitive), notre mode de connaissance reste fini (ceci est l'aspect du sujet connaissant).

C'est ainsi, remarque encore saint Thomas, apportant un exemple bien capable de faire entendre cette doctrine délicate, que quelqu'un peut savoir qu'une proposition est démontrable et ne pas savoir la démontrer. Il connaît dans sa totalité le mode d'être de cette proposition, mais son mode de connaître n'est pas adéquat au mode d'être de la proposition. De même, les élus connaîtront dans le ciel l'Infini; ils connaîtront qu'il est infini, sans pourtant le connaître d'une manière infinie. Ils verront l'infini, un peu comme sur terre un objet vu à distance ou avec des moyens trop faibles peut être vu tout entier, sans être vu aussi parfaitement que s'il est à meilleure portée ou si le regard est plus perçant.

2° Rôle subsidiaire de la vision des créatures en Dieu.

A la connaissance que les élus auront de Dieu, il faut joindre, comme appartenant encore à leur gloire essentielle quoique à titre secondaire, la connaissance qu'ils auront des créatures *en Dieu*. L'essence divine, en effet, peut être le moyen dans lequel Dieu fait connaître aux élus certaines vérités concernant les créatures. L'essence divine n'est-elle pas pour Dieu lui-même le moyen dans lequel sont connues les créatures ? Dieu, cause transcendante de toutes choses, à cause même de sa transcendance, contient en lui la représentation de toutes choses distinctes de lui, même de l'ordre des simples possibles, selon leurs derniers éléments génériques, différentiels, spécifiques et individuels. Aussi peut-on dire que, dans le ciel, l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections invisibles de Dieu par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles, remontant des créatures à leur auteur. Mais « sortis de la terre d'exil et citoyens des cieux, nous n'aurons plus

besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe, et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles; car elle les voit sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes » (S. Bernard). Aussi, il est indubitable que les élus contempleront, dans l'essence divine, les choses existantes qui peuvent les intéresser, tout ce qu'ils pourront légitimement désirer connaître. C'est là l'enseignement d'un ancien concile de Paris (1528), déclarant qu'« aux bienheureux est ouvert uniformément le divin miroir, dans lequel resplendit tout ce qui les intéresse » (Mansi, XXXII, 1174).

En tant qu'appelés à la vie de la grâce, les élus devront connaître les mystères de notre foi, qu'ils ont cru en cette vie. La vision ne peut être inférieure à la foi. Ainsi tout ce qui concerne l'Eglise comme société surnaturelle, l'économie et l'efficacité des sacrements, la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, les voies admirables de la Providence par rapport à leur propre salut ou au salut des êtres qui leur sont chers, tout cela sera connu d'eux dans la vision de Dieu. — En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles de ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le Créateur. Il est assez difficile de dire avec précision jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à la satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec saint Thomas (Ia, q. XII, a. 8, ad 4). — En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront, soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les intéresser dans leur propre personne ou dans leurs affections ou dans leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères : « Mourant dans la paix du Seigneur, écrit le P. Terrien, elles

nous quittent pour un temps; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque suivant la mesure que le demandent et notre propre intérêt et le plein rassasiement de leurs désirs, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine » (*La Grâce et la Gloire*, l. IX, c. IV, p. 178-179). C'est aussi en vertu de la règle que rien de ce qui les intéresse personnellement n'échappera aux élus, que saint Thomas assure que les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites. C'est aussi en vertu du même principe que les théologiens accordent aux bienheureux une connaissance spéciale relative aux œuvres auxquelles ils se sont intéressés sur terre.

3° Les inégalités dans la gloire essentielle.

a) Le Dogme. — « Les bienheureux, déclare le concile de Florence, selon la diversité de leurs mérites, verront Dieu plus parfaitement les uns que les autres ». Est-il une vérité plus clairement affirmée dans l'Evangile? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit que la maison de son Père comportait beaucoup de demeures? (Jean, XIV, 2), et saint Paul n'affirme-t-il pas que les élus diffèreront entre eux comme une étoile diffère d'une autre étoile? (I Cor., XV, 41). D'ailleurs, cette vérité est expressément enseignée, chaque fois qu'il est question de rendre à chacun, au dernier jour, dans la proportion de ses bonnes œuvres (Matth., XVI, 27; I Cor., III, 8; II Cor., IX, 6). La gloire du ciel est, en effet, un véritable salaire (Matth., V, 12; X, 42; XIX, 17; XX, 8; II Tim., IV, 8; II Jean, 8; Apoc., XXII, 12). Et de multiples paraboles impliquent cet enseignement. Toutefois, certains hérétiques, et notamment les Protestants,

s'appuient sur la parabole des ouvriers venus travailler aux différentes heures de la journée dans la vigne du père de famille, pour affirmer l'égalité de la récompense pour tous les élus (Matth., XX, 1-16). On n'a pas à faire ici l'exégèse de cette parabole : il suffit d'expliquer le sens allégorique du denier, salaire de tous les ouvriers sans exception. Le denier, que tous les ouvriers, même ceux qui sont venus à la dernière heure, reçoivent indistinctement, représente la béatitude objective, égale pour tous, et non la béatitude subjective, formelle et relative, dans laquelle seule les inégalités peuvent se produire. D'ailleurs dans une parabole, il n'est pas nécessaire que chacune des phrases de la parabole trouve son application particulière; il suffit que l'enseignement général soit donné. Or dans la parabole des ouvriers, il n'entre pas dans la pensée de Jésus d'enseigner la répartition des récompenses proportionnellement aux mérites de chacun, mais de rappeler que la gloire du ciel ne se mesure pas à l'ancienneté de la vocation, ni à la durée du travail, mais à la fidélité à cette vocation et à la ferveur avec laquelle on remplit son devoir. Les murmures des ouvriers, la réponse du père de famille expliquant l'égalité du salaire par son seul bon plaisir, ne s'opposent pas à cette interprétation générale du denier, et n'ont été introduits que pour provoquer la réponse du père de famille. Ces murmures n'indiquent, donc pas une tristesse ou une envie quelconque chez les élus. De plus, il faut se rappeler que la leçon, avec la menace finale qu'elle comporte, est donnée directement aux Juifs, les appelés de la première heure.

b) L'explication théologique. — Si les degrés différents de gloire récompensent les mérites plus ou moins élevés des élus, il va sans dire que la gloire répond à l'intensité de la charité qui anime l'âme bienheureuse, et que la lumière de gloire, principe immédiat de la vision, répond aux exigences de cette charité. « Si la béatitude est inégale pour les enfants du Père céleste, écrit le P. Terrien, la

vision qu'ils ont de ses beautés infinies doit avoir ses degrés. D'où peut venir cette différence, puisque la même essence s'assimile leurs esprits comme forme intelligible, puisque la même vérité, souverainement une, s'offre comme objet à leur intuition? Assurément ce n'est pas de l'intelligence elle-même. La Reine du ciel, considérée dans ses facultés naturelles, quelques perfections que lui reconnaisse notre amour, n'est pas comparable aux esprits angéliques. Et pourtant, qui oserait dire ou penser qu'un ange, fût-il le plus sublime des séraphins, plonge au sein de Dieu un regard aussi ferme, aussi pénétrant, aussi large que cette glorieuse Mère du Sauveur? Le génie n'est ni le titre à la récompense éternelle, ni la mesure à laquelle cette récompense est proportionnée. Les visions, chez les bienheureux, sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine; en d'autres termes parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même degré. Or, ajoute saint Thomas d'Aquin, la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité : « Car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir; et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi » (Ia, q. XII, a. 4).

c) *A quoi serviront les efforts naturels de l'intelligence ici-bas?* — Est-ce à dire que l'étude des sciences sacrées ne soit pas sans effet sur la vision dont nous jouirons plus tard en Dieu? Sans doute, tous les élus en général connaîtront par la vision les mystères de la foi. Mais il est évident que ceux dont le regard, dans cette vie, s'est plus particulièrement fixé dans l'étude de ces mystères, seront récompensés par une vue plus parfaite de la vérité qu'ils ont étudiée et aimée. Comme l'expliquent les théologiens, l'essence divine est un « miroir volontaire », parce que, selon le bon plaisir de Dieu, elle représente à l'esprit créé qui la contemple les vérités que Dieu veut qu'elle repré-

sente plus particulièrement. Et ces diversités dans la connaissance des élus, Dieu les produit selon les exigences de la lumière de gloire propre à chacun d'eux, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a expliqué; à leur charité tout d'abord, mais aussi aux situations diverses dans lesquelles les élus ont manifesté leur charité et acquis des mérites pour le ciel. Les théologiens seront récompensés en théologiens : ce qui ne signifie pas que leur récompense sera supérieure à celle des autres qui les auront égalés en sainteté : diversité dans les visions n'implique pas nécessairement inégalité. Nous revenons ici à la doctrine formulée plus haut : les saints auront en Dieu la satisfaction de tous leurs désirs.

III. — Gloire accidentelle des élus.

Il semble que pour distinguer la gloire essentielle des élus de leur gloire accidentelle, on doive considérer le moyen de connaissance, plutôt que l'objet connu. Suarez, s'attachant à ce point de vue qui n'est pas celui de tous les théologiens qui l'ont précédé, a fort exactement défini la gloire accidentelle des élus, *toute perfection qui se rencontre en dehors de l'objet premier et essentiel de la béatitude, qui est Dieu clairement connu dans la vision bienheureuse.*

1° Gloire accidentelle particulière à certains élus.

C'est l'auréole qui sera le partage des vierges, des martyrs, des docteurs. Sans que la foi, de près ou de loin, soit ici en jeu, il est bien permis de voir, dans cette gloire particulière qu'on a appelé l'auréole, une récompense spéciale accordée, en dehors de la vision intuitive, aux saints qui auront mérité, par une pratique héroïque des vertus, une

récompense particulière. Toutes les victoires héroïques se ramènent à trois espèces différentes, comme tous les combats que l'homme est appelé à livrer en cette vie. Il doit lutter contre lui-même, c'est-à-dire contre sa chair, contre le monde, contre le démon. Or, le chrétien est complètement vainqueur de sa chair par la pratique d'une perpétuelle virginité; il est complètement vainqueur du monde, lorsqu'il donne à Dieu, en témoignage de sa foi, sa propre vie, la mort étant le plus grand mal que le monde puisse infliger; il est complètement vainqueur du démon, lorsque, par ses écrits et sa prédication, il force Satan, le prince des ténèbres, à fuir devant la pleine lumière de la vérité. Qu'il y ait un peu de convention dans cette classification, nous n'en disconvenons pas; mais l'idée de l'auréole spéciale aux vierges, martyrs et confesseurs, est tellement acceptée dans l'Eglise, que nous ne pouvions pas ne pas la mentionner.

Avec plus de vérité peut-être, on peut affirmer que le caractère sacramentel, restant imprimé dans l'âme élue, sera pour elle une cause de gloire accidentelle, puisqu'il témoignera, d'une façon indélébile, de sa fidélité.

2° La gloire accidentelle commune à tous les élus.

Bien que nous en soyons réduits ici à nous laisser guider par les opinions théologiques, il semble bien que la gloire accidentelle apporte dans le ciel perfection et jouissance tant à l'âme dans son intelligence et sa volonté qu'au corps glorieusement ressuscité; et l'aimable société des élus couronnera cette perfection et cette jouissance.

a) La gloire accidentelle et les biens de l'intelligence. — Nous avons déjà laissé entendre que, pour satisfaire les légitimes curiosités des élus, à défaut de la vision intui-

tive, interviendraient une connaissance infuse ou des révélations particulières. En effet, la vision intuitive ne procurant pas l'omniscience, et n'étant d'ailleurs, quant à son intensité et à son extension, qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, il faut supposer que, le cas échéant, Dieu suppléerait à l'insuffisance des connaissances propres à la gloire essentielle par une révélation nouvelle, appartenant par là à la gloire accidentelle. Tel est l'avis de Suarez. Il semble même qu'un certain nombre de choses ou d'événements ou d'actions ne doivent être connus des saints que par une science distincte de la vision intuitive et se rapportant, par conséquent, à la gloire accidentelle. La vision intuitive, en effet, comporte une connaissance toujours *actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire, et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Or, il est peu vraisemblable que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus, soient connus d'eux par la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, ce sont événements de peu d'importance, surtout s'ils sont déjà passés. D'ailleurs, il n'est point dans l'ordre d'avoir constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut ranger aussi, au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive, les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc.

En dehors de cette science nouvellement acquise par révélation spéciale, il faut admettre que l'âme séparée garde les idées élaborées ici-bas : le souvenir des événements, des personnes, des affections, des luttes de la terre suivra les âmes dans la gloire et sera pour elle un sujet de gloire complémentaire, si tout cela a été une occasion de mérite pour elle.

Enfin, ne semble-t-il pas nécessaire que les intelligences qui n'ont pas reçu ici-bas la perfection qu'elles eussent

naturellement comportée, l'obtiennent de Dieu dès le premier instant de la béatitude? Que serait, sans cette correction nécessaire, le bonheur des petits enfants morts avant l'âge de raison, et des adultes qui leur doivent être assimilés?

b) La gloire accidentelle dans les biens de la volonté. — Les perfections de l'intelligence entraînent celles de la volonté, dans la béatitude accidentelle, comme dans la béatitude essentielle. Il suffira donc, d'une manière générale, de dire que la connaissance, dans l'une et l'autre gloire, se complète par l'amour et la jouissance. Saint Augustin résume bien cette doctrine en quelques nots : *Omnes beati habent quod volunt.*

Nulle contrariété dans la volonté, dans la possession et la jouissance des objets qu'elle peut désirer; nulle tristesse possible. Avant la résurrection, l'âme n'éprouve, aucune tristesse de n'être pas réunie à son corps. Ayant tout ce qu'elle peut désirer, elle est satisfaite, quoiqu'elle ne possède pas encore la gloire de toutes les façons dont il lui serait possible de la posséder; elle attend donc qu'un nouvel état lui permette de faire participer le corps à sa béatitude; mais elle ne souffre pas de cette attente, ayant tout ce qu'elle désire pour son état présent. Et puis, parler ici d'attente, c'est mal s'exprimer. La gloire de l'âme est éternelle, c'est-à-dire tout en acte. Le temps n'existe plus et c'est notre imagination qui nous trompe quand nous nous figurons l'âme *attendant* la résurrection.

L'âme ne souffrira pas d'être moins glorifiée que d'autres âmes plus parfaites; elle ne regrettera pas l'absence éternelle d'êtres chers damnés à cause de leurs péchés. La vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision, par révélation particulière ou par science infuse, sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du bien suprême. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde,

de la bonté et des autres perfections divines que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront toutes choses. Il n'y aura donc pas à craindre de jalousie ou de tristesse, parce qu'il y aura beaucoup de demeures dans la maison du Père, aucune peine, aucun regret parce qu'il y aura des manquants à l'appel de Dieu, ou parce que ces manquants souffriront ou expieront : « Rien ne viendra troubler cette douce et pacifique intimité; ni le regret des éternels absents, ni la compassion de notre amour dont ils se sont rendus indignes en outrageant, par un volontaire renoncement, le Dieu qui a fait de nos pensées et de nos sentiments les pieux esclaves de ses sages desseins et de ses justes volontés » (Monsabré, 100e conférence).

c) La gloire accidentelle dans la société des élus. — Par contre, quelle joie pour les élus de se retrouver et de se reconnaître dans le ciel, non seulement dans la vision intuitive, mais encore dans les communications directes qu'ils pourront avoir entre eux! Nier qu'ils puissent communiquer directement entre eux serait leur enlever un exercice légitime de leurs facultés, ce qui est contre le concept même de la gloire, qui doit être le comble de tous les biens et le rassasiement de tous les désirs. Les élus s'aimeront au ciel « par l'effet de la vertu de charité infuse qui demeurera en nous à un degré de suprême perfection, de l'amour le plus tendre et le plus ardent, qui sera encore nourri et constamment accru par la connaissance toujours plus parfaite que nous aurons de leurs perfections naturelles et surnaturelles, bien supérieures à tout ce que nous pouvons rencontrer ici-bas de plus ravissant parmi nos semblables, et sans aucun mélange d'imperfection positive déplaisante » (De Smet, *Notre vie surnaturelle*, t. II, p. 303).

d) La gloire accidentelle dans le corps ressuscité. — La gloire de l'âme rejaillira sur le corps après la résurrection : de cette gloire du corps ressuscité, nous dirons quelques mots dans le chapitre de la Résurrection de la chair.

Notons simplement ici que la réunion de l'âme au corps reconstituera les facultés organiques, qui, dans l'âme séparée, ne subsistent qu'à l'état virtuel. La gloire accidentelle trouvera-t-elle un nouvel élément dans l'exercice de ces facultés sensibles? Le P. de Smet a résumé brièvement la doctrine de saint Thomas et de Lessius sur ce point. Il montre que, si les jouissances propres aux trois sens plus matériels de la nature animale, goût, odorat, toucher, devraient être spiritualisées pour encourir à la gloire accidentelle des élus, la chose est plus facile à expliquer pour la vue et l'ouïe. La musique qui ravira les oreilles des saints, après la résurrection, sera non seulement mentale, mais vocale. La principale gloire des yeux sera de contempler le corps glorieux de Jésus-Christ.

IV. — Gloire consommée et accroissement de gloire.

La gloire ou béatitude consommée consiste dans l'épanouissement complet de la gloire dans la nature humaine totalement reconstituée. Elle n'existera donc qu'après la résurrection.

Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, surtout dans les cinq premièrs siècles de l'Eglise, jugeant que le corps doit être réuni à l'âme pour que celle-ci puisse jouir de la gloire, ont reculé la vision béatifique elle-même jusqu'après la résurrection. Cette erreur, qui fut partagée jusqu'au XIII^e^ siècle par certains théologiens, et dont Jean XXII, comme docteur privé, s'était fait le défenseur, fut condamnée solennellement par le successeur de ce pape, Benoit XII, dont la bulle *Benedictus Deus* reprend et canonise les formules de rétractation proposées par Jean XXII avant sa mort. C'est un dogme de foi que « les

âmes saintes, aussitôt après leur mort et l'expiation pour celles qui en avaient besoin, *même avant la résurrection de leur corps et* le jugement général, et cela depuis l'Ascension de Jésus-Christ, sont et seront au ciel, au céleste paradis, admises dans la société des anges; et depuis la mort et la passion de Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et faciale...» Toutefois, il faut convenir que la gloire consommée ajoute quelque chose à la gloire essentielle, procurée par la vision intuitive. Une étude, si brève soit-elle, sur le paradis comporte donc quelques explications sur ce sujet délicat.

1° Aucun accroissement possible dans la gloire essentielle.

Saint Thomas rappelle d'un mot le caractère de la vision intuitive quant à la durée : « Cette opération, dit-il, est unique et éternelle » (Ia IIae, q. III, a. 2, ad 4). De même que la vision de Dieu est une participation de la vie divine elle-même, vie qui est l'éternité, ainsi sa mesure sera une participation de l'éternité. La vision intuitive, gloire essentielle des élus, est donc bien la « vie éternelle ». De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. Dans son traité sur la Trinité (XV, c. 16), saint Augustin parle admirablement de « cette félicité immuable où nos pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à un autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté : un seul coup d'œil embrassera toute notre science ». Mais précisément, si l'acte de vision est, comme le dit saint Thomas (Cont. Gentes, III, c. 62)«un instant qui ne passe ni ne s'écoule », cet acte demeure identique à lui-même et ne comporte, à

proprement parler, aucun progrès, aucun accroissement dans la connaissance des perfections divines et partant dans la gloire. Il y a là une vérité sur laquelle il est bon d'insister en face de certaines descriptions du bonheur éternel, où l'imagination a plus de part que la raison théologique. « S'il faut en croire certains auteurs, écrit le P. Terrien, Dieu ne s'arrêtera pas dans la manifestation qu'il fait de lui-même à ses élus. Contemplant sa face adorable, ils ne cesseront d'y découvrir des perfections nouvelles; et, leur amour croissant à proportion de la connaissance, ce sera le progrès continu, le progrès indéfini dans la béatitude, sans autres limites que celles de l'éternité. Deux considérations, l'une tirée de la nature de Dieu, l'autre, de celle de la créature intelligente, leur paraissent décisives en faveur de cette opinion. Dieu ne serait pas le souverain bien s'il ne tendait à se répandre... D'autre part, la nature créée ne peut se contenter d'une félicité qui serait toujours la même. Une vie sans progrès et comme immobilisée ne peut être la vie parfaite; car la vie, c'est le mouvement. » Mais ces raisons sont loin d'être concluantes. « Au ciel, c'est l'état de l'homme parfait... Dès le premier abord, le voyant a mis dans son regard toute l'énergie, toute l'ampleur dont le jugement de Dieu l'a rendu capable. Pour étendre le champ de la vision, il faudrait un accroissement de grâce sanctifiante, un perfectionnement dans la lumière de gloire : car l'acte est adéquat à son principe. La flèche est entrée dans l'océan de lumière aussi loin que la portait la poussée de l'amour, et cet amour lui-même n'augmente pas, puisque les élus sont arrivés *au terme*. Du reste, les prodigalités de Dieu, loin de s'arrêter, continuent plus que jamais à couler à flots : car cette splendeur de gloire, il la conserve; cette perfection suprême de la connaissance, elle est constamment de lui... Vainement nous objectez-vous encore qu'une vie sans mouvement n'est pas une vie. Je l'avoue, pas de vie sans mouvement; mais avouez, à votre tour, que

le mouvement qui fait la vie parfaite, n'emporte avec lui ni changement, ni succession, ni progrès, puisque tout cela n'est autre chose que le passage de la puissance à l'acte, et suppose l'imperfection même de la vie. S'il y a une vie souverainement pleine et souverainement parfaite, c'est bien la vie divine, Dieu lui-même étant sa propre vie. Mouvement infiniment parfait, puisque c'est un acte infiniment pur; mouvement infiniment immobile, puisqu'il est l'éternel et l'immuable par excellence. L'immobilité du cadavre, c'est la totale privation de la vie; l'immobilité dans la contemplation de la beauté suprême en est la possession la plus complète. Donc, pour conclure, la vie des élus sera d'autant plus parfaite qu'elle sera moins mobile, moins changeante, moins progressive ». (*La grâce et la gloire*, t. I, p. 188-192). En conséquence de ce principe, il ne peut y avoir d'accroissement dans la gloire essentielle. Cet accroissement, en effet, ne pourrait provenir que d'un accroissement de lumière de gloire; mais l'âme arrivée à son terme, ne peut plus mériter ni par conséquent accroître la grâce qui est en elle et la lumière de gloire proportionnée à cette grâce.

2° Dans l'âme séparée du corps, accroissement possible de gloire accidentelle.

Saint Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences*, (IV, dist. 12, q. I, a. 2. sol. 2, prend occasion de collecte de la messe de saint Léon pape : *Annue, nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio*... pour expliquer comme nos prières, nos sacrifices, nos hommages peuvent concourir à la gloire des saints. « La gloire, dit-il, est la récompense des saints; or, cette récompense est double; c'est d'abord la joie essentielle qu'ils reçoivent de la divinité; c'est ensuite une joie accidentelle qu'ils re-

çoivent de n'importe quel bien créé. Quant à la joie essentielle, selon l'opinion plus probable (il faudrait aujourd'hui dire : selon la doctrine communément admise) ils ne peuvent recevoir d'accroissement; quant à la joie accidentelle, cela leur est possible, du moins jusqu'au jour du jugement. Comment, s'il n'en était pas ainsi, leur joie s'accroîtrait-elle de la gloire de leur corps? Aussi leur gloire s'accroît par tous les bienfaits qu'ils nous procurent, les anges du ciel se réjouissant eux-mêmes de la pénitence d'un seul juste (Luc, XV, 10). Ainsi, les saints se réjouissent de tout ce qui se fait en l'honneur de Dieu, et surtout de tout ce par quoi nous rendons grâce à Dieu de leur gloire ». Et le saint docteur conclut qu'il ne peut s'agir, quand on parle de l'accroissement de la gloire des élus, que d'un accroissement de gloire accidentelle.

La raison théologique démontre la possibilité d'un tel accroissement. La gloire a son principe formel dans la connaissance, *clara cum laude notitia*. Or, l'intelligence de l'âme séparée garde, même concomitamment avec la vision béatifique, ses opérations propres. D'une part, tant de sujets de gloire, en dehors de Dieu, subsistent sur lesquels l'intelligence pourra s'arrêter. Ces sujets sont multiples, et beaucoup, nous l'avons vu, seront connus par des révélations successives. La gloire accidentelle de l'âme croîtra donc en proportion de ces révélations. Elle croîtra surtout en raison des joies que lui apportera la société des élus. D'autre part, l'éternité participée, qui est celle des saints, si elle exclut la multiplicité de la succession des opérations de la béatitude essentielle, n'exclut pas la multiplicité et la succession des opérations naturelles, qui sont la béatitude accidentelle.

3° L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle.

Tous les biens créés qui peuvent être un sujet de gloire accidentelle pour les élus sont renfermés éminemment en Dieu, qui est la source de tous les biens; ils n'ont de valeur aux yeux des élus, que par ce qu'ils valent en Dieu, et, de même que Dieu n'ajoute rien à sa gloire et à sa béatitude en donnant l'être aux créatures qui le glorifient, de même l'élu n'ajoutera rien à l'élément formel de sa gloire essentielle, c'est-à-dire à la vision et à l'amour béatifiques, par l'accroissement de sa gloire accidentelle : « Puisque la béatitude n'est pas autre chose que la possession du bien souverain, écrit saint Thomas, tout autre bien possédé en surcroît de la vision ou de la jouissance de Dieu ne pourra rendre l'âme plus heureuse; autrement Dieu lui-même ajouterait à sa béatitude en donnant l'être aux créatures » (*De Malo*, q. v, a. 1, ad 4). Et le même auteur explique ailleurs (*Sentences*, iv, dist. 45, q. 2, a. 2, sol. 4, ad 3), que les saints du ciel, tout en se réjouissant de tous nos biens, ne trouveront cependant pas dans nos joies un accroissement formel de leur propre bonheur; l'accroissement sera tout matériel. Il n'y aura pas plus de joie; il n'y aura plus de sujets de joie. L'accroissement de gloire accidentelle ne fera donc qu'augmenter les motifs de gloire, mais non la gloire elle-même. Et c'est là ce que veulent dire les théologiens en affirmant que l'accroissement de gloire accidentelle est purement *matériel*, par rapport à la gloire essentielle.

4° L'accroissement de gloire qui résultera de la réunion de l'âme au corps sera un accroissement de gloire purement accidentelle.

Quelles qu'aient pu être les opinions de certains anciens sur ce point, il est communément admis aujourd'hui que

la gloire des élus demeure essentiellement la même, avant comme après la résurrection des corps. Sans doute, avant la résurrection, l'âme a le désir que la plénitude de gloire dont elle jouit rejaillisse, quand la chose sera possible, sur son corps. Mais, nous le savons, ce désir ne se traduit pas pour elle par une privation. L'âme jouissant pleinement de Dieu, possède tout le bonheur dont elle est capable. Quand le corps ressuscitera, la gloire de l'âme rejaillira sur le corps; il y aura accroissement de gloire, en extension, mais non pas en intensité. La résurrection glorieuse du corps n'apportera donc à l'âme qu'une gloire accidentelle.

5° Conclusion.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion que la gloire consommée est substantiellement la même que la gloire essentielle. Sans doute, elle y ajoute quelque chose de très réel, à savoir la gloire accidentelle des corps glorifiés. Mais cette addition est purement matérielle; c'est un objet de plus auquel le même élément formel, toujours identique à lui-même, de la gloire essentielle, c'est-à-dire la vision béatifique, apporte son rayonnement et sa splendeur.

La vision intuitive étant réglée par l'éternité, confirme l'âme dans l'adhésion fixe et immuable qu'elle possède naturellement, parvenue à l'état de terme, à l'égard de la fin dernière qu'elle a librement choisie. Attachée indéfectiblement au souverain bien, l'âme devient impeccable et possède sa gloire d'une façon inamissible. Quelle sécurité pour elle! Et comme son bonheur en sera affermi! Ainsi, le ciel, réglé tout entier par la vision intuitive, principe d'impeccabilité et de définitive adhésion à Dieu, sera vraiment la réalisation parfaite de la paix, la tranquillité dans l'ordre : *Cælestis Urbs Jerusalem, beata pacis visio...*

CHAPITRE VIII

LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR ET LE JUGEMENT GÉNÉRAL

I. — La Résurrection commune à tous les hommes : 1° Résurrection naturelle et cependant miraculeuse; 2° Le « Comment » de la résurrection. 3° La résurrection dépose dans les corps un principe intérieur d'incorruptibilité.— II. — La Résurrection glorieuse. Qualités des corps glorieux : impassibilité, subtilité, agilité, clarté. — III. — Le Jugement général : 1° Le dogme. 2° La théologie du jugement; 3° Question particulière : jugement de discussion et jugement de rétribution.

La Résurrection de la chair est un dogme de la foi, explicitement proposé dans les divers symboles. D'ailleurs, cette vérité est si souvent rappelée dans l'Ecriture, surtout par saint Paul, (Jean, v, 28; vi, 39, 40, 44, 55; Marc, xii, 26; Rom., vi, 5; I Cor., xv, en entier, Phil., iii, 11; i Thess., iv, 15; II Tim., ii, 16; Heb., xi, 35, etc.), qu'il est inutile d'en entreprendre la démonstration scripturaire. De plus, d'innombrables documents du Magistère fixent sur ce point la croyance catholique.

Il nous suffira de citer ici la déclaration dogmatique du IVe concile de Latran; c'est une profession de foi au jugement général et à la résurrection de la chair : « (Le Christ) reviendra à la fin du monde, jugera les vivants et les morts,

et rendra à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus : et tous ressusciteront avec les propres corps qu'ils auront eu en cette vie, afin d'être rétribués selon leurs œuvres, bonnes ou mauvaises; ceux-là par une peine éternelle en compagnie du démon; ceux-ci par la gloire sans fin avec le Christ ».

Laissant à dessein de côté certaines questions subsidiaires relatives aux « vivants et aux morts » que viendra juger le Christ, nous rappellerons simplement 1° le dogme de la résurrection commune à tous les hommes ; 2° celui de la résurrection glorieuse propre aux élus; 3° celui du jugement général.

I. — La Résurrection commune à tous les hommes.

Le dogme de la résurrection commune à tous les hommes est bien vite exposé : tous les hommes ressusciteront au dernier jour, et ils ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie. L'âme ne se réunira donc pas à n'importe quel corps humain; mais elle reprendra le corps qui aura été son compagnon d'existence ici-bas. Il est équitable d'ailleurs, qu'il en soit ainsi : le corps n'a-t-il pas eu sa part dans la plupart des actions bonnes ou mauvaises que le jugement divin doit récompenser ou punir? Il faut donc qu'il ait sa part de récompense ou de punition.

Tout cela est extrêmement simple, et il est inutile d'y insister.

Trois points plus obscurs pourront utilement retenir notre attention.

Les théologiens, s'emparant de quelques expressions de saint Thomas, montrent en premier lieu comment la résurrection, tout en dépendant de la libre volonté de

Dieu, dont elle est un effet miraculeux, répond cependant à une convenance naturelle. En second lieu la raison humaine s'efforce d'expliquer le comment de la résurrection, et demande à la philosophie thomiste une solution plausible. Enfin, en troisième lieu, la théologie affirme, pour les corps, après la résurrection, un principe intérieur d'incorruptibilité.

1° En quel sens la résurrection est naturelle à l'homme, tout en restant miraculeuse ?

En parlant de la mort, nous avons expliqué que cette séparation des deux éléments constitutifs du composé humain ne correspond pas aux exigences de la forme, l'âme immortelle. L'état de séparation, disions-nous, sans être contraire à la nature de l'âme, qui peut subsister par elle-même, lui est cependant moins naturel. Et l'union naturelle de l'âme et du corps, n'appelle-t-elle pas leur « réunion » naturelle? Toujours ordonnée au corps, l'âme n'aspire-t-elle pas à reprendre son compagnon d'existence? Saint Thomas semble vouloir démontrer la résurrection à l'aide d'arguments de ce genre *(Contra Gentes*, l. IV, c. 79). Mais ces arguments, les théologiens l'ont dit et redit, sont des arguments, non de démonstration proprement dite, mais de *persuasion, de convenance*. Et, quand saint Thomas nous affirme que pour démontrer la résurrection future, la raison humaine apporte son suffrage *évident (ad ostendendum etiam ressurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur)*, il ne peut être question que d'un suffrage de persuasion. Sans doute, si l'on considère le *terme* de la résurrection, c'est-à-dire la reconstitution de l'individu humain dans son être intégral, on peut, on doit dire que la résurrection est naturelle à l'homme. Mais elle ne lui est pas due, parce que le principe de cette reconstitution de l'homme intégral n'est pas

naturel. En effet, le principe naturel du composé humain, est la génération. En dehors de cette voie naturelle, toute production d'un homme doit être dite miraculeuse. L'union de l'âme et du corps du Christ était, certes, du côté du terme, naturelle; mais qui osera dire que, dans son principe, elle l'ait été? Elle fut miraculeuse, parce que miraculeuse a été la conception du Christ dans le sein de la Vierge-Mère. L'union de l'âme et du corps d'Adam et d'Eve était, certes, du côté de son terme, naturelle; mais elle ne le fut point dans son principe, parce que nos premiers parents furent *créés* et non pas *engendrés*. De même, à la fin du monde, la nature ne pourra fournir aucun principe actif de la « réunion » de l'âme au corps. L'âme appelle le corps à elle : soit. Mais encore faut-il éviter ici une équivoque facile. Il n'y a, dans l'âme, ni appétit élicite, ni appétit inné vis-à-vis du corps. Si le corps est restitué à l'âme, l'âme reformera naturellement son corps, son propre corps; mais encore faut-il que ce corps lui soit restitué. Et le corps, réduit en poussière, disparu peut-être dans les mille transformations des éléments dont il était constitué jadis, ne possède par lui-même aucune disposition naturelle qui le soumette à ce que la théologie appelle l'« information » de l'âme. Il faut donc qu'intervienne ici une cause étrangère, supérieure à la nature, supérieure même aux anges, dont la puissance est incapable de donner à la matière les dispositions requises pour la vie humaine. Il faut, en fin de compte, que Dieu lui-même intervienne, et son intervention, si elle ne peut pas être dite, dans le cas de la résurrection commune à tous les hommes, strictement surnaturelle (le surnaturel implique, en effet, l'ordre à la vie éternelle), elle doit, en toute hypothèse, être qualifiée de *miraculeuse*.

Aucun document explicite ne définit directement le caractère miraculeux de la résurrection des corps, considérée dans sa substance, et commune à tous les hommes. Mais cette *conclusion théologique* doit être fermement

tenue pour vraie à cause de l'enseignement unanime des théologiens : la révoquer en doute, la nier, serait une faute de *témérité*.

2° Le « comment » de la résurrection.

La raison humaine demeure quelque peu étonnée devant l'affirmation dogmatique : « Ils ressusciteront *avec les mêmes corps* qu'ils auront eus en cette vie ». Et il s'agit, ne l'oublions pas, d'une identité numérique. Immédiatement se posent une multitude de questions qui, toutes et chacune, sont faites pour dérouter l'esprit. Si l'âme doit reprendre son propre corps, comment la chose sera-t-elle possible puisque, dans le cours même de la vie, le corps change sans cesse et ses éléments sont en perpétuelle transformation? De plus, la difficulté croit encore quand on considère le sort des éléments du corps humain après la mort. Sans parler des anthropophages qui alimentent leur corps avec la chair humaine, ou des cadavres dévorés par les animaux, dont la chair servira ensuite de nourriture à l'homme; les corps confiés à la terre ne se décomposent-ils pas? Leurs éléments ne se transforment-ils pas en végétaux propres à notre alimentation, etc. Que deviennent, dans ce tourbillon des choses, les atomes dont sont constitué les corps humains, et comment, au jour de la résurrection, retrouver tous ces atômes?

L'imagination, ici, nous trompe et c'est la raison seule qui doit envisager le problème. Dans tout autre système que le système thomiste, il semble bien que ces questions demeurent sans réponses. Mais, dans le système thomiste, l'individu humain n'apparaît composé que de deux éléments, l'élément formel, l'âme; l'élément matériel, le corps. Or, l'âme, forme unique, est le principe qui donne à la matière d'être une substance, vivante, sensitive, intelligente, et de se maintenir identique à elle-même, malgré

les fluctuations de ses éléments. Saint Thomas n'a pas méconnu les difficultés tirées du va-et-vient des atômes dont se compose le corps humain; mais, nonobstant ce va-et-vient continuel, il entend, grâce à la forme, maintenir l'identité permanente du composé. Dans son langage concis et précis à la fois, il déclare sans ambages que : *secundum materiam partes fluunt et refluunt*, mais à la forme il rattache l'unité numérique : *non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem* (*De spiritualibus creaturis*, a. 3). Donc, l'identité *matérielle* des éléments, identité impossible à maintenir, n'est pas requise pour expliquer la résurrection des corps. Le dogme de la résurrection est totalement sauvegardé, et lumineusement exposé, si l'on maintient au moins l'identité *formelle* du *composé* humain. Or, on l'a dit, dans la théorie thomiste, qui considère l'âme comme la forme *substantielle* du corps humain, cette identité formelle subsiste malgré les changements et les variations apportés à la matière de ce corps. Si l'âme est forme unique; si, en même temps qu'elle est intellective, elle est aussi forme sensitive et végétative et, qui plus est, forme corporelle; si, en un mot, elle donne au corps d'être, non seulement humain, mais animal, mais vivant, mais substance et être, elle lui rendra, à la résurrection, identiquement ce qu'elle lui avait une première fois conféré. Dans cette hypothèse, point n'est nécessaire de se préoccuper des atomes résultant de la décomposition des corps. Quelle que soit la matière sur laquelle la puissance divine appellera derechef l'âme à exercer son emprise, cette matière redeviendra le corps même que posséda l'âme en cette vie, et ainsi, comme l'explique fort opportunément le cardinal Billot, « Dieu *pourrait* faire qu'un mort réessuscitera, ne possédant pas un seul atome de la matière dont son corps, avant la mort, était constitué » (*De Novissimis*, p. 136). Et, de même, qu'il plaise à Dieu de faire ressusciter un enfant à l'âge adulte, un vieillard avec les signes de la jeunesse,

qu'importe! Toutes ces hypothèses, envisagées par les théologiens, sont parfaitement secondaires, pour ne pas dire indifférentes au dogme de la résurrection, expliqué selon la doctrine thomiste.

Qu'on ne dise point qu'une telle conception minimise le culte des reliques et diminue la valeur des hommages rendus aux cendres des défunts. Ce culte, ces hommages sont purement *relatifs*, et vont à la personne dont le souvenir est rappelé par les reliques ou par les ossements. Et si l'Eglise interdit l'incinération des cadavres, ce n'est pas qu'elle considère la crémation comme un obstacle à la résurrection. Mais le fait de confier à la terre les restes de nos défunts renferme un symbolisme puissant pour entretenir la foi en la résurrection future.

3° La résurrection dépose dans les corps un principe intérieur d'incorruptibilité.

Autre chose est pouvoir ne pas mourir, autre chose, ne pas pouvoir mourir. La première immortalité appartenait à Adam dans l'état d'innocence; la seconde est le propre des substances spirituelles, anges et âmes. Elle deviendra l'apanage des corps ressuscités. En ce qui concerne les élus, nous avons, de cette vérité, un témoignage explicite de saint Luc (xx, 35) : « Les fils de ce siècle se marient et sont donnés en mariage; mais ceux qui seront trouvés dignes du siècle à venir et de la résurrection des morts, ne se marieront point et n'épouseront point de femmes; *car ils ne pourront plus mourir*, parce qu'ils sont égaux aux anges et fils de Dieu, étant fils de la résurrection ». Pour les damnés, il faut admettre pareillement un principe intérieur d'incorruptibilité, tel que l'exige l'état des corps ressuscités pour l'éternité. Observons toutefois que cette immortalité des damnés sera pour leur châtiment, et ne comportera aucune des qualités qui peuvent rendre heu-

euse l'existence. Mais comme les Ecritures parlent tou-ours de l'immortalité en bonne part, rien d'étonnant que e texte de saint Luc ne mentionne que l'incorruptibilité les élus.

L'immortalité, commune à tous les hommes ressus-ités, habitants du ciel, de l'enfer et des limbes, comporte a cessation de toutes les fonctions nutritives et généra-rices. Les organes propres à ces fonctions demeureront, ar le corps doit être reconstitué dans son intégrité; mais ucune passion, aucun mouvement de concupiscence ou le sensualité ne se produira plus à leur occasion. L'âme ominera le corps, et ne sera plus par lui asservie.

II. — La Résurrection glorieuse.

L'immortalité bienheureuse ajoutera aux corps des élus ertaines qualités qui demeureront absentes des corps des éprouvés. On énumère quatre qualités des corps glo-ieux, l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté.

L'impassibilité est la propriété par laquelle les corps lorieux seront soustraits à toute influence nocive et cor-uptrice. Avec les corps des damnés ils auront un principe ntérieur commun d'incorruptibilité; l'impassibilité glo-ieuse ajoute à cette incorruptibilité l'absence de toute douleur, de toute passion afflictive. C'est à cette préro-ative de l'impassibilité qu'on applique généralement le exte de saint Paul, I Cor., XV, 42 : « (Le corps) est semé lans la corruption; il ressuscitera dans l'incorruptibilité ».

La subtilité n'est pas, comme certains théologiens l'ont ensé, une sorte de spiritualisation des corps, au point u'ils puissent se compénétrer mutuellement. Les corps lorieux seront subtils, parce qu'ils seront complètement ous la puissance de l'âme qui y laissera paraître son reflet t en affinera tous les plaisirs et toutes les sensations. La

subtilité des corps consistera donc dans leur peu de dépendance de la matière : c'est ce qu'exprime l'Apôtre : « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel ».

L'agilité permettra au corps d'obéir à l'âme sans résistance. « Il est semé dans la faiblesse, dit encore l'Apôtre, il ressuscitera dans la force ». A cause de cette agilité tout le monde corporel sera pour ainsi dire à la disposition des élus. N'est-ce pas à l'intention de l'homme que tout l'univers a été créé? L'immensité du monde sera sous la domination des bienheureux et c'est dans les espaces infinis que les élus, selon l'expression du Sage, se répandront comme les étincelles jaillissant parmi les roseaux. Si rapide toutefois que soit le mouvement du corps glorieux à travers les espaces, la mesure de ce mouvement sera toujours le temps, aussi court qu'on puisse l'imaginer, temps réel malgré sa brièveté.

Enfin la gloire de l'âme rejaillissant sur le corps, le fera resplendir de *clarté*. Ainsi s'est manifesté le Christ sur le mont Thabor, au jour de sa Transfiguration : « (Le corps) est semé dans l'abjection, dit encore saint Paul, il ressuscitera dans la gloire ».

D'ailleurs, que pouvons-nous dire, nous qui sommes encore sur cette terre soumis aux caprices du corps animal, que pouvons-nous dire de l'état futur de notre gloire? Ne vaut-il pas mieux s'abstenir de précisions trop grande sur des réalités qui nous échappent, et nous en remettre à la bienheureuse expérience que nous espérons faire plus tard de la gloire céleste?

III. — **Le jugement général.**

1° Le dogme du jugement général

est l'un de ceux sur lesquels l'Ecriture a le plus insisté.

Jésus s'attribue la qualité de juge du monde à la fin des temps. Dans les évangiles synoptiques, le Christ affirme

explicitement qu'il exercera ce jugement : il ne sera pas seulement témoin au jugement de Dieu; il rendra lui-même la sentence en qualité de juge (Marc, XIII, 34-37; Matth., XIII, 37-42; XXIV, 48-51; Luc, XII, 36-38; 45-48; XXI, 34-36, et surtout Matth., VII, 22,23; XVI, 27; XXIV, 30-31). On connaît la scène grandiose du jugement dernier, rapportée par saint Matthieu, XXV, 31-46 : « Le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, et tous les anges avec lui; alors il s'assiéra sur le trône de sa majesté. Et toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il séparera les uns des autres, comme le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs; et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors, le roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon père, possédez le royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde... Il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé au diable et à ses anges... Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice et les justes dans la vie éternelle ». Les épîtres de saint Paul sont tout aussi explicites. Leur enseignement touchant le jugement dernier n'est que le développement de la doctrine évangélique, proclamant Jésus « juge des vivants et des morts » (Actes, X, 42; II Tim., IV, 1). Dans saint Paul, comme dans l'évangile, « le jugement est si intimement lié à la parousie (c'est-à-dire au dernier avènement de Jésus-Christ) qu'il est impossible de séparer les deux scènes d'un même drame réunies par l'Eglise sous un même article du symbole » (P. Prat, *La théologie de saint Paul*, II, p. 512). Le jugement général, pour saint Paul est avant tout le « jour du Seigneur », c'est-à-dire le jour où éclatera la gloire de Jésus et où s'établira son règne triomphal (II Thess., I, 10; I Cor., XV, 25). Ce jugement sera, dans son objet, une œuvre de justice, la suprême réalisation de l'ordre moral.« Chacun y devra rendre compte pour lui-même (Rom., XIV, 12), et s'y présentera avec tout ce qu'il a fait en sa vie, soit de bien, soit de mal (II

Cor., v, 10). Une implacable lumière éclairera nos actes les plus cachés (Rom., II, 16) et jusqu'aux secrètes intentions des cœurs (I Cor., IV, 5). A cette enquête rigoureuse correspondra une sentence proportionnée. « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (Rom., II, 6; II Cor., XI, 15; II Tim., IV, 14; I Cor., III, 8). Et le même qu'il n'y a pas « acception de personne » dans la distribution des dons divins (Act., X, 34), il n'y en aura pas non plus dans la rétribution (Rom., II, 11 et Col., III, 25). Le mal n'y sera pas oublié (id.) mais pas davantage le bien (Eph., VI, 8), de sorte que chacun recevra selon ce qu'il a fait... » (J. Rivière, art. *Jugement*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. VIII, col. 1758). Enfin, d'après saint Paul, le jugement sera vraiment universel. Tous les hommes comparaîtront devant le tribunal divin. Les Grecs y figureront comme les Juifs, et même, d'une certaine manière, les anges y comparaîtront (Rom. XIV, 10; II, 12-16; I Cor., VI, 3).

Les autres écrits néo-testamentaires, bien que remplis de la pensée du jugement dernier, n'offrent guère d'éléments nouveaux. Toutefois l'Apocalypse est le livre eschatologique par excellence; mais son sens est difficile à interpréter. Le jugement final y est clairement annoncé. « Ce jugement eschatologique, écrit encore M. Rivière, est annoncé une première fois lorsque les vingt-quatre vieillards, prosternés devant l'Eternel, saluent par avance son règne glorieux. « Elle est venue, ta colère et le moment pour les morts d'être jugés, et de récompenser tes serviteurs les phophètes, les saints, (tous) ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de détruire ceux qui détruisaient la terre » (XI, 18)... Le prophète termine son livre par un tableau de la scène elle-même... : « Le mystérieux règne millénaire est fini, Satan et ses suppôts sont dévorés par le feu du ciel. Puis, voici que « sur son grand trône blanc », siège « Celui devant la face duquel s'enfuient le ciel et la terre ». Tous les morts ressuscitent, « les grands et les petits », pour comparaître devant le trône et « des

livres sont ouverts » sur le contenu desquels les morts sont jugés, la sentence reçoit aussitôt son exécution : ceux qui sont enregistrés « sur le livre de vie » entrent dans la céleste Jérusalem; les autres, avec la mort et l'Hadès, sont précipités « dans l'étang de feu » (XX, 7-15; XXI, 1-5. *art. cité.* col. 1763).

2° La théologie du jugement.

En recevant de l'Ecriture et du Magistère de l'Eglise le dogme du jugement général, le théologien s'efforce d'en étudier les divers éléments. Et, pour serrer de plus près la vérité, il est obligé de séparer le certain de l'incertain.

Deux points sont proposés, avec la certitude de la foi, par la théologie catholique : *l'existence* du jugement général, et la *personne* même du Juge, Jésus-Christ, glorieux en son second avènement : *iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos.* A ces deux points de la foi catholique, la théologie apporte des raisons de convenances qu'il suffit d'esquisser. Dans son existence même, « le jugement général est nécessaire, parce qu'il réalise dans le monde l'ordre moral que Dieu y avait primitivement voulu, mais que les anomalies du péché ont, depuis, tant contribué à obscurcir. Si le jugement particulier a pour but de redresser les situations individuelles, n'en faut-il pas un autre pour rétablir comme il convient ce qu'on peut bien appeler la situation d'ensemble? La justice idéale, que postule la notion chrétienne de Dieu, ne peut trouver son épanouissement complet avant la fin des temps. Jusque là, toutes sortes de raisons subsistent qui en entravent le cours et laissent en suspens le plus clair de nos responsabilités individuelles. Saint Thomas le fait observer très justement : « Bien que par la mort, la vie temporelle de l'homme soit terminée, si on la considère en soi, elle demeure cependant d'une certaine manière en

dépendance de l'avenir». Et le Docteur angélique d'analyser avec une minutieuse précision ces diverses formes de « dépendance », où s'affirme en ce monde la répercussion indéfiniment complexe des actes humains. C'est la réputation, qui est si rarement conforme aux mérites de chacun; la famille qui ne répond pas toujours à la valeur morale du père; la suite de nos œuvres qui se prolonge sans fin, de telle sorte que le monde souffre encore de l'hérésie d'Arius ou bénéficie de la foi des Apôtres; le corps, qui tantôt reçoit une sépulture honorable, tantôt gît dans l'abandon; ce sont les objets divers de notre activité, dont les uns passent vite et les autres durent plus longtemps, alors qu'ils constituent devant Dieu une réalité perpétuelle qui attend son verdict » (Rivière, *art. cité*, col. 1815). Une autre raison subsidiaire de convenance justifie encore l'existence du jugement général : la glorification de Dieu, du Christ et des saints.

En ce qui concerne la personne du juge, c'est une certitude de foi que le Christ en personne jugera les vivants et les morts. Mais le Christ reviendra alors glorieusement en ce monde, où il était venu jadis dans la souffrance et l'humiliation. En théorie, on pourrait concevoir que le Christ exerce son pouvoir judiciaire sans quitter le ciel; mais pour que la revanche du Sauveur sur la mort soit complète, il faut, de toute convenance, qu'un second avènement du Christ se produise, dans lequel il exercera sa puissance judiciaire.

Telles sont les certitudes retenues par la théologie.

Les autres détails, concernant les circonstances, les signes précurseurs, le lieu, l'heure et le jour du jugement, l'appareil de gloire dans lequel paraîtra le Christ, la séparation à droite et à gauche des bons et des méchants, sont conjectures ou symboles, dans lesquels il ne faut pas chercher de certitudes. Saint Thomas se montre très large dans l'interprétation des textes scripturaires relatifs à ces détails; ne soyons pas plus sévères que lui. Comme le jugement

particulier, le jugement général se fera, dit saint Thomas, *mentalement* : accusations et discussions doivent être comprises comme on l'a expliqué au chapitre II.

3° Une question particulière : jugement de discussion et jugement de rétribution.

Saint Thomas distingue deux aspects du jugement, la *discussion* des mérites et des démérites, et la *rétribution* des récompenses et des punitions. Tous les hommes doivent être admis au ciel ou en être exclus. Le jugement de rétribution apportera à tous sans exception la sentence de salut ou de damnation. Et, pour dissiper toute équivoque, il faut comprendre, parmi ceux que frappe la sentence de damnation ceux-là mêmes qui, sans être condamnés à l'enfer, sont cependant rejetés du ciel et placés dans les limbes. Quant au jugement de discussion, ceux-là seuls y seront appelés dont les œuvres présenteront un mélange de bien et de mal, qui, de la part du juge, nécessite la discussion de leurs mérites et démérites. Il s'en faut toutefois que cette « discussion » remette quoi que ce soit en question : « la discussion des mérites dans les élus, dit saint Thomas (*Supplément*, q. 89, a. 6, ad 2), n'aura pas pour effet de détruire la certitude de la béatitude dans les cœurs de ceux qui doivent être jugés, mais de montrer à tous d'une manière manifeste que le bien l'a emporté en eux sur le mal et de faire valoir ainsi la justice de Dieu ». De même, « quoi que ceux qui meurent en état de péché mortel soient certainement damnés, cependant comme ils ont des bonnes œuvres annexées à leurs fautes, il faut pour la manifestation de la justice divine, que la discussion de leurs mérites ait lieu, et qu'on démontre ainsi qu'ils sont exclus justement de la cité des saints... » (a. 7, ad 1).

Ce principe nous permet de faire quelques applications concrètes.

1. Les *petits enfants*, morts avant l'usage de la raison, ne devront pas subir le jugement de discussion. Ils seront, certes, présents au jugement; mais la sentence qui les atteindra se rapportera uniquement à leur destination; elle relèvera du jugement de rétribution. Sans doute, saint Thomas écrit que « les petits enfants morts avant l'âge de raison comparaîtront aussi au jugement, *non pour être jugés*, mais pour voir la gloire du juge » (a, 5, ad 3). Mais il n'y a pas de doute cependant que saint Thomas étende aux enfants décédés avant l'âge de raison, un certain jugement de rétribution. Il s'en explique dans son *Commentaire sur la Seconde aux Corinthiens*, c. V, leçon I; « Les enfants ne seront pas jugés sur les actions qu'ils auront *eux-mêmes* accomplies pendant leur vie, mais sur celles qu'ils auront accomplies *par d'autres*, c'est-à-dire, en tant que, par d'autres, ils auront été fidèles ou infidèles, baptisés ou non baptisés, ou bien encore, on peut dire qu'ils seront damnés pour le péché du premier père ».

2. Les adultes *infidèles* semblent exclus par saint Thomas de tout jugement de discussion : ils « seront condamnés comme sont condamnés des *ennemis* qu'on extermine sans que leurs mérites soient même discutés » (a. 7). De même, les adultes élus, dont les actions ne présenteront aucun mélange de mal et de bien : « La discussion des mérites ne se produira pas à leur égard : ils seront sauvés sans être jugés » (a. 6). Ainsi donc, seuls, les adultes fidèles, pécheurs ou imparfaits, seraient soumis au jugement de discussion. Pour les autres, fidèles parfaits et infidèles, le jugement serait simplement, comme pour les enfants morts avant l'usage de la raison, un jugement de rétribution.

3. Cet enseignement, qui, au premier abord, semble en marge de la doctrine ordinaire de l'Eglise, est l'enseignement commun des docteurs du moyen âge, et reproduit la

doctrine de bon nombre de Pères Latins. C'est par suite d'une interprétation trop littérale de l'Evangile selon saint Jean, III, 18: « Celui qui ne croit pas est déjà jugé», et surtout, du psaume I, 5 : « Les impies ne ressusciteront pas au jugement », que ces Pères ont établi, pour les damnés, deux catégories : celle des fidèles qui seront jugés, celle des infidèles dont le jugement est déjà acquis par avance. Ce qui est vrai des damnés l'est aussi des élus. Il faut établir parmi eux deux catégories : celle des élus dont les actions devront être discutées et soumises au jugement, celle des élus dont la sainteté est si évidente qu'elle ne donne prise à aucune discussion. Saint Grégoire, dont l'influence a été décisive dans l'eschatologie latine, résume bien l'enseignement reçu à son époque : « Les uns sont jugés et périssent; d'autres ne sont pas jugés et périssent semblablement; les uns sont jugés et règnent dans la gloire, d'autres ne sont pas jugés et partagent la même gloire » (*Moralcs*, l, 26, c. 27, n. 5). Observons toutefois que l'enseignement des Pères a une portée toute morale. Sans doute, ils interprètent la parole du psalmiste dans un sens étroit qu'elle ne comporte pas; mais il est profondément vrai, au point de vue moral, que l'impie, l'infidèle surtout, ne sera pas capable de supporter le jugement divin; en lui, d'avance, et sans atténuation possible, il porte sa sentence de damnation; selon la forte, mais vraie parole de saint Jean, son jugement est acquis, *jam judicatus est*. Et de même, à l'inverse, le fidèle qui toute sa vie se sera attaché à Jésus, celui qui aura vécu ici-bas de la vie parfaite de la foi, celui-là est sauvé d'avance; son entrée au ciel ne saurait être mise en doute. Tel est le sens moral de la distinction établie par les Pères et reprise par les scolastiques sous les formules de «jugement de discussion» et de « jugement de rétribution ». Mais, ce sens moral mis à part, il demeure vrai que tout homme paraîtra au jugement, afin que sa responsabilité soit établie. Comme le remarque Suarez (qui a traité toute cette question du juge-

ment avec une maîtrise incomparable, *In IIIam partem Summae S. Thomae*, disp. LVII, sect. 5-7), pourquoi admettre une discussion des mérites et démérites pour les fidèles et ne pas l'admettre pour les infidèles? Ne faut-il pas que soient manifestés tous les péchés qui causent la damnation et cela aussi bien pour les infidèles que pour les fidèles? C'est de tous, sans exception, en effet, que saint Paul a écrit que « tous doivent être manifestés devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qui lui est dû pour ses actions, bonnes ou mauvaises, qu'il aura accomplies durant sa vie mortelle» (II Cor., v, 10). D'autre part, quel est le juste qui ne pèche pas? Qui peut se flatter, hormis le cas du privilège très spécial prévu par le concile de Trente (*De justificatione*, can. 23), de pouvoir éviter tout péché véniel pendant sa vie terrestre, et, par conséquent, d'édifier, sur le fondement de la foi, uniquement de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, sans mélange de bois, de foin et de paille? Saint Thomas, sans doute, déclare exempts du jugement de discussion certains élus que leur vie très parfaite et tout adonnée aux choses spirituelles aura rendus dignes de siéger près de Jésus-Christ et de promulguer avec lui la sentence des derniers jugements. Ces élus sont les apôtres, à qui il a été dit : « Vous siégerez sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israel » (Matth., XIX, 28). Ce sont aussi tous ceux qui auront méprisé les choses de ce monde pour s'attacher aux seuls vrais biens de l'ordre spirituel; ce sont surtout les pauvres en esprit, auxquels est promis le royaume des cieux (Matth., v, 3). Telle est l'opinion exposée par saint Thomas, dans le *Supplément*, q. 89, a. 1 et 2. Mais il est bien évident, remarque Suarez, que « si la discussion ne signifie que l'examen et l'estimation des actions, bonnes ou mauvaises, tous les saints, qui auront commis quelque péché, devront subir un certain jugement de discussion. Toutefois, cette discussion sera minime pour ceux qui n'auront péché que véniellement, en comparaison de

ceux qui auront commis des péchés mortels et surtout des crimes ». C'est donc, en réalité, parce que le jugement est d'importance très minime, qu'on peut le considérer comme inexistant pour les saints très parfaits.

4. Une remarque s'impose en terminant. La réserve observée par saint Thomas sur le jugement des enfants, montre bien que ce jugement, que nous avons assimilé au jugement de rétribution, ne peut porter ce nom que d'une manière analogique. Ce n'est pas, en effet, par mode de rétribution ou de récompense, que le ciel est accordé aux petits enfants baptisés, mais par mode d'héritage. De même, la privation de la vision béatifique chez les petits morts sans baptême n'a pas, pour ces petites âmes, de caractère vraiment pénal, c'est-à-dire afflictif. Elle est plutôt comme une suite de l'état de nature déchue, tout comme le bonheur du ciel est la suite de l'état de nature réparée. C'est sans doute pour ce motif que Saint Thomas hésite dans le *Commentaire sur les Sentences* (que reproduit le *Supplément*) à parler de jugement pour les enfants, et qu'il écrit simplement « qu'ils comparaitront au jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du juge ».

Il nous reste à dire comment, pour l'âme des enfants morts sans baptême, et ceux qui leur doivent être assimilés, « la privation de la vision béatifique n'a pas de caractère pénal ». Ce sera l'objet du prochain et dernier chapitre : *Les Limbes.*

CHAPITRE IX

LES LIMBES

I. — L'enseignement catholique. — II. — Les peines dans les limbes. — III. — Les habitants des limbes : controverses : 1° Les païens vertueux; 2° Les adultes matériels. — Durée des limbes.

I. — L'Enseignement catholique.

Les textes évangéliques semblent exclure, dans la vie future, tout état moyen entre le ciel et le purgatoire, d'une part, et, d'autre part, l'enfer. Mais il est facile de constater que les textes dogmatiques relatifs à la vie future ont aussi une portée morale indéniable. Ils n'envisagent que la situation future des hommes qui ont été capables d'agir moralement, et d'opter entre le bien et le mal. Il n'est pas question des enfants morts sans baptême, coupables du seul péché originel, ni des adultes d'âge qui leur doivent être assimilés.

Il n'y a rien d'étonnant que l'Ecriture soit muette sur la destinée future de ceux que la théologie place dans les *Limbes*. L'existence des Limbes que les Livres inspirés mentionnent uniquement en ce qui concerne le séjour des justes morts avant Jésus-Christ (séjour désigné sous le nom de « sein d'Abraham ») n'a de fondement scriptu-

raire, en ce qui concerne le séjour des enfants morts sans baptême, que dans l'affirmation générale de la justice éternelle de Dieu.

C'est à la Tradition qu'il faut demander le développement dogmatique de ce principe dans le sens d'un état futur qui n'est ni celui des élus glorifiés au ciel ni celui des damnés tourmentés en enfer. Cet état, quelques Pères grecs du IVe siècle, notamment saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, l'ont soupçonné. Saint Augustin, chez les Latins, l'avait nettement admis avant la controverse pélagienne pour les enfants morts sans baptême; mais les nécessités de la controverse l'obligèrent, pour sauvegarder l'existence d'une déchéance originelle, à confesser une peine très légère, mais néanmoins positive, pour les petits enfants morts sans baptême. Le XVIe concile de Carthage consacre cette sévérité en refusant aux enfants morts sans baptême un lieu de salut et de repos, même en dehors du royaume des cieux. Mais, aussi bien chez saint Augustin que dans la pensée du concile, ce qui est condamnable, c'est la conception d'un lieu intermédiaire, *tel que le rêvait le pélagianisme*, lieu impliquant chez les enfants la négation de la coulpe ou tout au moins de la peine due au péché originel. Cette conception comportait l'attente temporaire dans le paradis du bon Larron, et, après la résurrection, l'entrée dans le paradis céleste avec les anges et les bienheureux. Conception hérétique au premier chef, puisqu'elle revient à nier la nécessité du baptême pour la vie éternelle.

Toutefois, la tradition catholique postérieure, tout en continuant d'affirmer que les enfants morts sans baptême ne sont exempts ni de coulpe ni de peine, reconnaîtra que leur sort ne saurait être complètement assimilé à celui des adultes coupables de péchés personnels. Elle cherchera à approfondir quel sort spécial serait en rapport, selon les exigences de la justice divine, avec les conséquences du péché originel. Un document d'Innocent III, lettre

écrite à l'archevêque d'Arles, précise que le péché actuel sera puni par les tourments de l'enfer, et que la peine du péché originel consistera uniquement dans la privation de la vue de Dieu. Saint Thomas, logique avec sa conception du péché originel et partant du principe de justice que la peine du péché doit être exactement proportionnée à sa nature, affirme pour les enfants morts sans baptême l'existence d'un état et même d'un lieu spécial dans lequel ces enfants vivront privés de la vie éternelle, et séparés de Dieu dont ils ne possèderont pas la vision intuitive. Mais d'autre part, le saint Docteur affirme que cet état ne procurera aucune souffrance positive, et que ces enfants seront unis à Dieu par la participation aux biens naturels.

Le « lieu spécial » réservé aux âmes souillées du seul péché originel est expressément enseigné par Jean XXII, dans sa lettre *Nequaquam sine dolore* (1321) aux Arméniens. Mais il faut arriver à la fin du XVIII^e^ siècle pour trouver, dans un document authentique du Magistère, la première affirmation relative à l'existence des *limbes*. Le synode janséniste de Pistoie avait traité de fable pélagienne la croyance aux limbes. Ce fut pour Pie VI l'occasion d'exprimer nettement la pensée de l'Eglise touchant le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel. Le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques, la proposition selon laquelle doit être rejeté comme une fable pélagienne l'endroit des enfers, appelé vulgairement limbes des enfants, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle ». De ce texte, il faut conclure que la croyance aux Limbes est une croyance orthodoxe, dont la certitude est suffisamment garantie par l'unanimité présente des écoles théologiques. Aussi, les théologiens du concile du Vatican

avaient-ils préparé un schéma de déclaration dogmatique sur la peine due au seul péché originel : « Tous ceux qui meurent avec le péché mortel actuel sont exclus du royaume de Dieu et souffriront éternellement les tourments de la géhenne, d'où la rédemption est bannie; et même ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés de la vue bienheureuse de Dieu ». C'était consacrer, non pas explicitement la doctrine des limbes, mais le principe dogmatique d'où découle l'existence des limbes, qu'il faut donc considérer comme une vérité théologiquement certaine.

II. — **Les peines dans les limbes.**

Les deux axes de la spéculation théologique, relative aux peines dont sont frappées les âmes des limbes, oscillent entre deux tendances divergentes, celle de saint Augustin et celle de saint Thomas.

Saint Augustin, nous l'avons vu, admet, pour l'âme des enfants morts sans baptême, non seulement la privation de la vue de Dieu, mais encore une peine positive, quoique très légère. On veut trouver un écho de la doctrine augustinienne dans la profession de foi de Michel Paléologue au II^e^ concile de Lyon (1267), et dans la déclaration du concile de Florence, consacrant la formule de Lyon : « Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard *en enfer*, pour y être punies de peines *qui seront d'ailleurs dissemblables, poenis tamen disparibus puniendas* ». Mais, rien, dans les textes conciliaires, n'autorise ce rapprochement. Le mot *enfer* garde ici sa signification vague et générale de lieux infernaux et ne se rapporte pas exclusivement à l'enfer proprement dit. De plus, l'expression *poenis tamen disparibus* indique dans les peines une diffé-

rence, non de degré, mais d'espèce, et la traduction : peines *inégales*, semble moins exacte que celle que nous proposons : peines *dissemblables*.

Néanmoins l'interprétation augustinienne des déclarations de Lyon et de Florence a recueilli les suffrages de plusieurs théologiens catholiques : Petau, Bellarmin, Estius, Bossuet, etc. Mais cette interprétation est loin de s'imposer, et nous avons constaté que le texte conciliaire, dans sa teneur littérale, était susceptible d'une explication différente. L'expression : peines *dissemblables*, peut parfaitement s'adapter à la thèse de saint Thomas.

Pour saint Thomas, en effet, et pour la plupart des théologiens modernes ou contemporains, la peine due au seul péché originel est purement privative et nullement afflictive. D'une part, il faut admettre que les enfants morts sans baptême sauront qu'ils sont privés de la vie éternelle et pour quelle cause ils en seront privés; d'autre part, on doit affirmer qu'ils n'en retireront aucune peine. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas déclare que l'absence de la vision béatifique ne causera pas de douleur aux petits enfants morts sans baptême, parce que ces enfants savent qu'ils n'avaient aucune aptitude à la vie éternelle. Et dans le *De Malo* (q. 5, a. 3, et ad 1)le saint Docteur précise sa pensée : «Disons, écrit-il, que les âmes des enfants ne manquent pas de la connaissance naturelle due aux âmes séparées selon les exigences de leur nature; mais elles manqueront de la connaissance surnaturelle, que nous acquérons ici-bas par la foi : ils n'ont jamais eu la foi actuelle ici-bas; ils n'ont jamais reçu le sacrement de la foi. Or, en raison de la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est faite pour la béatitude et que la béatitude consiste dans la possession du souverain bien. Mais que ce bien souverain, pour lequel est fait l'homme, soit précisément la gloire dont jouissent les saints, voilà qui dépasse la connaissance naturelle...Et donc, les âmes des petits enfants(privées qu'elles sont de la

onnaissance surnaturelle de la foi) ignoreront qu'elles ont privées d'un si grand bien; elles ne pourront donc 'en affliger. Ce qu'elles auront par nature, elles le possé- eront sans douleur... » Ces petites âmes ne souffriront onc pas, parce qu'elles ne sauront pas qu'elles étaient ppelées à la vision de Dieu.

Bien que non sentie subjectivement, la privation de la ue de Dieu demeure, même pour les enfants morts sans aptême, une peine objectivement immense.«C'est pour- uoi, déclare le cardinal Billot, en parlant du sort réservé ux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas e mot de béatitude. Non pas que leur condition, prise ntrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du onde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de ure nature, puisque, dit saint Thomas, s'ils sont séparés e Dieu quant à l'admission à la gloire, ils ne le sont pas uant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, ans l'ordre présent, nous sommes élevés à la fin surnatu- elle... et que, d'autre part, la béatitude est un état de per- ection... Or, les petits enfants, morts sans baptême, sont n état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont anqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la rovidence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne e trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour aquelle nous nous contentons de dire qu'ils possèdent ans douleur les biens qu'ils ont par nature... » (*Etudes*, 163, p. 32).

III. — **Les habitants des limbes.**

Spéculativement, il est facile, d'après les documents du Magistère, de déterminer quels sont les habitants des mbes. Ce sont tous ceux, quels qu'ils soient, qui meurent vec le seul péché originel. Concrètement, il est moins

aisé de déterminer avec exactitude quels hommes meurent avec le seul péché originel.

Deux points sont certains. Parmi ceux qui meurent avec le seul péché originel, il faut compter très certainement les enfants morts sans baptême avant l'âge de raison. Il faut, en second lieu, leur assimiler les adultes d'âge non baptisés, chez qui, soit par hérédité, soit par maladie, la raison est demeurée perpétuellement et complètement obscurcie.

Mais la controverse surgit entre théologiens au sujet des adultes ayant joui de leur raison, tout au moins dans une certaine mesure. Deux thèses discutées ont été mises en avant.

1° Les païens vertueux.

Il faut, en premier lieu, rappeler la thèse des limbes destinées *aux païens vertueux*. Cette thèse trouva un défenseur déterminé en Claude Seyssel, archevêque de Turin, au début du XVI^e^ siècle. C'est la découverte de l'Amérique qui pousse cet auteur à exposer son sentiment au cours de son *Traité sur la Providence divine*. Seyssel distingue plusieurs catégories d'infidèles. Certains d'entre eux ne sont pas pleinement excusables, parce qu'ils n'ont pas fait tous leurs efforts pour parvenir à la vérité : ils seront moins sévèrement punis que les chrétiens lâches ou les hommes hostiles; mais ils seront punis proportionnellement à leur faute. Là où la vérité chrétienne n'a pu parvenir, où la foi, principe du salut, est en fait impossible, on peut néanmoins admettre l'existence d'infidèles qui, selon les lumières de leur raison, reconnaissent et adorent un Dieu Créateur et Providence, mettant en pratique les préceptes de la loi morale, gravés au fond du cœur humain, et, s'ils viennent à pécher, font pénitence de leurs fautes. Parmi ces infidèles, Seyssel fait deux catégories. Ceux qui auront employé tous les moyens en leur pouvoir afin de trouver et

de connaître Dieu, ceux-là recevront certainement un appel de la grâce qui leur permettra de faire leur salut. Les autres, qui n'auront pas montré autant de zèle pour découvrir la vérité, mais qui, néanmoins, auront suivi les lumières de la raison dans l'accomplissement des devoirs naturels, Dieu ne pourra les placer ni au paradis, ni en enfer. Ces infidèles seront donc reçus dans un lieu intermédiaire, les limbes. Ils y vivront immortellement heureux, mais d'un bonheur purement naturel, inférieur au bonheur des élus, mais supérieur au bonheur de la terre.

Cette théorie implique des suppositions si manifestement fausses et contradictoires, qu'elle est inacceptable. Supposition fausse, celle qui admet qu'une catégorie d'hommes puissent observer les préceptes de la loi naturelle ou se repentir de leurs fautes sans un secours surnaturel qui les y dispose, et qui, par là même qu'il est d'ordre surnaturel, dirige l'âme vers une fin surnaturelle. Supposition contradictoire, celle qui, parmi les infidèles non pécheurs, distingue deux catégories, l'une, renfermant ceux qui, ayant fait effort, seront parvenus à la vérité; l'autre, renfermant les négligents, qui, tout en respectant la loi morale, auront ignoré Dieu. Il n'y a pas, en effet, de loi morale sans la connaissance de Dieu, le Législateur.

Si peu recevable que soit la thèse de Seyssel, les idées maîtresses en ont été reprises, sous des formes différentes, au XVIII^e siècle et surtout au XIX^e siècle. Le bonheur naturel, réservé aux païens vertueux dans les limbes, est la thèse de l'abbé de Malleville, de Mgr de Pressy, du cardinal de la Luzerne, de Mgr Duvoisin, de Muzzarelli, de Traysinous, de Bergier, etc. Cette thèse prend corps dans la *Revision des démonstrations évangéliques* de Migne (t. XVIII, col. 997) dans le *Catéchisme du concile de Trente*, annoté par l'abbé Doney, dans le *Traité de l'Origine et de la Réparation du mal* de l'abbé Actorie; dans les mélanges de Balmès. On en trouve des échos chez l'abbé Martinet,

l'abbé Moigno et même l'abbé de Broglie. La thèse d'« Un Professeur de Théologie » publiée dans la collection « Science et Religion » n'est donc pas une nouveauté. Elle reprend une doctrine vieille de plus de quatre cents ans, et dont l'assertion générale ne saurait être retenue.

2° Les adultes matériels.

Très différente est la théorie proposée récemment par le cardinal Billot dans une série d'articles publiés par les *Etudes* sur la *Providence de Dieu*. L'éminent théologien se demande « si, aux enfants morts sans baptême, il ne faudrait pas adjoindre une catégorie non moins nombreuse peut-être d'infidèles adultes..., adultes quant à l'âge, quant au développement physique, et même, tant qu'on voudra quant à un discernement suffisant des choses temporelles, mais non quant à la raison supérieure et au *dictamen* de la conscience». A ces adultes d'âge, il manque la raison *supérieure*, celle qui s'ouvre sur les choses divines transcendantes, éternelles et tout particulièrement sur Dieu et sur sa loi en tant que règles obligatoire des actions humaines. Ces adultes ne sont pas des déments, mais leur raison reste toujours fixée sur la considération des choses purement terrestres et ne peut s'élever à la considération de Dieu et du bien. Et précisément, à cause de cette impossibilité de s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu et de sa loi, ces adultes ne sont pas des adultes au sens formel et théologique du mot. On peut se demander si, en fait, il n'existe pas une nombreuse catégorie d'infidèles adultes d'âge mais non pas de raison ou de conscience, et qui, *en aucun cas* ne saurait être passible des peines de l'enfer, parce qu'un aucun cas ils ne seront capables de pécher formellement. Or, le docte cardinal pose en fait, que pour la masse du peuple, le seul moyen d'initiation à la connaissance déterminée d'un Dieu

auteur du monde et de la loi morale, est l'enseignement. Et ce moyen, quoique préparé et disposé par la nature elle-même, peut faire défaut en raison de la liberté laissée à l'homme. Par la faute de l'homme a pu disparaître du monde ou de certaines parties du monde l'enseignement de la vérité de Dieu et, par là, s'introduire l'ignorance invincible qui enlève à l'être raisonnable sa responsabilité.

On saisit la différence qui sépare la théorie du cardinal Billot de celle de Seyssel. La doctrine de Seyssel et de ses disciples place dans les limbes des adultes *formels*, d'âge et de raison, ceux-là mêmes qui, d'après les principes catholiques, sont à même d'orienter leur vie vers Dieu et vers le bonheur surnaturel. Fidèle à la doctrine traditionnelle et thomiste, le cardinal Billot place, lui aussi, les adultes formels, d'âge et de raison comme de conscience, dans l'alternative du ciel ou de l'enfer. Mais, à côté de ces adultes formels, adultes d'âge, de raison et de conscience, à côté d'adultes qui sont tels au sens théologique du mot, il reconnaît toute une catégorie d'adultes par l'âge, adultes *matériels*, en qui la raison supérieure n'a pas atteint le développement suffisant pour que leur responsabilité morale soit engagée. Innocents d'une innocence toute négative, ces adultes ne sont pas des adultes au sens vrai et théologique du mot. Les assertions des Pères et des théologiens relativement aux *adultes* ne sauraient s'appliquer à eux.

Sur la question de principe, on contesterait difficilement le bien fondé de cette doctrine. Sur la question de fait, il peut y avoir divergence d'appréciation. Existe-t-il réellement une masse d'adultes d'âge qui ne le soient pas de raison et de conscience, et ce, à cause de l'ignorance invincible où ils se trouvent par rapport à la connaissance du Dieu vrai et vivant? Des principes posés par l'éminent théologien, principe « toujours vrais, comme le persuadent les plus évidentes données d'une expérience constante et universelle », il suit, déclare-t-il, que

l' « hypothèse de masses qu'un manque absolu d'instruction, aggravé encore des influences contraires de l'éducation païenne, aurait laissées croupir dans l'inconscience invincible de la loi et des commandements de Dieu, n'a rien en soi d'invraisemblable, rien qui *a priori* la puisse faire regarder comme téméraire et inadmissible... »

Il y a toutefois une objection grave que le cardinal Billot n'a pas touchée, c'est celle de l'*universalité de l'appel au salut*. Dieu donne-t-il, oui ou non, la grâce suffisante du salut à tous et à chacun de ceux qui sont susceptibles d'y correspondre? On sait que nombre de théologiens récents admettent que Dieu non seulement *prépare* des grâces suffisantes de salut à tous les hommes et à chacun d'entre eux en particulier, mais encore qu'il *confère* ces grâces à tous et à chacun. Si la première assertion appartient à l'enseignement de la foi, en raison de l'universalité de la volonté salvifique et de la rédemption, la seconde n'a point pour elle l'unanimité des théologiens. La collation actuelle de la grâce suffisante dépend en effet de bien d'autres causes que de la volonté salvifique de Dieu et de la rédemption du Christ. Il n'est pas douteux que pour les adultes d'âge et non de raison, le cardinal Billot répondrait à l'objection formulée par la remarque qu'il a faite dans son Traité *De Deo Uno*, à propos du salut des enfants morts sans baptême : « Dieu est disposé à donner à tous et à chacun les moyens suffisants du salut; il les accorde même, *à moins d'un obstacle provenant de la libre providence des hommes ou du cours des événements naturels* ». Or, dans le cas des adultes matériels, c'est la libre providence des hommes, — par l'oubli qu'ont fait les générations précédentes de la révélation primitive, — qui met l'obstacle à la collation de la grâce suffisante du salut.

Quoiqu'il en soit, il est certain que les âmes admises dans les limbes, y demeureront éternellement. La tradition catholique est unanime pour affirmer ici une exclu-

sion définitive du ciel. C'est même sur cette exclusion définitive qu'est greffée, nonobstant un progrès dans l'intelligence de la peine du péché originel, la continuité de l'enseignement ecclésiastique sur les limbes. Aussi, ne saurait-on souscrire à l'hypothèse récemment admise, dans un résumé de théologie dogmatique édité en Allemagne, d'une possibilité future, pour les âmes des enfants morts sans baptême, d'arriver un jour à la béatitude éternelle, « si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux ». Une telle hypothèse est certainement entachée d'erreur.

Appendice

QUESTION SUBSIDIAIRE

Les morts miraculeusement ressuscités ont-ils été dans l'état de terme?

Cette question est grave de conséquence, car une réponse affirmative infirmerait singulièrement l'argumentation qui est à la base de tout notre traité : l'état de fixité des âmes dans le bien ou dans le mal après l'instant de la mort.

Il convient donc d'y faire une brève réponse.

Tout d'abord, le fait de certaines résurrections miraculeuses ne saurait être contesté.

Nous ne parlons pas ici des légendes qui ont été bénévolement acceptées au moyen âge concernant la prétendue libération de certaines âmes déjà damnées. Mais il y a un fait qui s'impose. Dans l'Ancien Testament et plus particulièrement dans le Nouveau (Evangiles et Actes), certaines résurrection de morts sont affirmées, et la vérité de cette affirmation nous est garantie par l'inspiration des Saints Livres.

Que ces morts ressuscités aient quitté cette terre en état de grâce ou en état de péché mortel, peu importe. La question se pose uniformément pour tous : la mort avait-elle placé leurs âmes dans l'état de terme, dans cet état où la volonté est irrévocablement fixée dans le bien ou dans le mal?

La théologie doit admettre qu'il y a ici une exception à la règle générale posée dans notre premier chapitre. Sur ces âmes, dont Dieu avait de toute éternité prévu et voulu la réunion anticipée à leur corps, *la sentence définitive du jugement n'a pas été prononcée : elle a été suspendue.*

« Les hommes étaient des adultes, en plein exercice de leur raison. Donc, de deux choses l'une : ils étaient morts ou dans l'état de grâce, ou dans l'état de péché, amis de Dieu ou ses ennemis. Si vous prenez la seconde hypothèse, nous n'avons plus rien à démontrer : voilà des pécheurs dont le jugement de condamnation est suspendu pour qu'ils rentrent dans l'état de la *voie*, capables de se justifier par la pénitence. Si vous préférez la première, il vous faudra bien avouer que la sentence finale appelant les justes à l'éternelle récompense n'avait pas encore été rendue pour eux, à l'heure où la voix du thaumaturge les rappelait à la vie. Or, si la sentence bienheureuse peut être suspendue, pourquoi l'arrêt de condamnation ne le serait-il jamais? Quand on se souvient que *la miséricorde de Dieu surpasse le jugement* (Jacques, II, 23), ce qui doit le plus étonner, ce n'est pas que Dieu ramène un pécheur à la vie d'épreuve pour le sauver, mais plutôt qu'il diffère une sentence qui, d'après la loi commune, devrait suivre immédiatement la mort, et dès ce moment immobiliser un juste dans sa grâce ». (Terrien, *La Mère des Hommes*, t. II, p. 359-360).

On peut se demander toutefois dans quel état se trouvaient ces âmes, en attendant leur résurrection. « Ce qu'on peut dire de plus probable dans une question si obscure, écrit encore le même auteur (p. 361), c'est que ces âmes, séparées momentanément de leurs corps, semblent devoir rester privées de sentiment et de conscience, jusqu'à ce qu'il ait plu à Dieu de les rétablir en leur premier état. De là vient cette ignorance profonde où elles sont de tout ce qui s'est passé pendant la durée de la séparation. Je n'ignore pas que plusieurs anciens récits

nous parlent de visions surprenantes des choses de l'autre monde, dont quelques âmes auraient été favorisées. Ce sont là des cas isolés sur lesquels il ne m'appartient pas de porter un jugement toujours est-il qu'on ne peut regarder comme réelles ces sortes de visions qui supposeraient l'exercice des facultés organiques : car une âme *séparée* ne saurait autrement connaître qu'à la manière des esprits ».

On pourrait aussi supposer que, dans l'état de séparation, la connaissance se produisait en ces âmes par des idées infuses et non par des perceptions sensibles : le manque de souvenir proviendrait de l'impossibilité pour ces âmes réunies à leurs corps de rattacher ces idées de l'au-delà aux perceptions d'ici-bas par lesquelles naissent les idées.

Quoi qu'il en soit, le fait des résurrections miraculeuses ne saurait apporter d'argument sérieux contre la loi psychologique de la fixité des âmes parvenues *réellement* à l'état de terme.

BIBLIOGRAPHIE

La Bibliographie des *Fins dernières* pourrait être fort considérable. Nous signalerons simplement ; 1° les meilleurs travaux d'ensemble, dus ordinairement aux auteurs de traités didactiques, écrits en latin; 2° les études ou monographies concernant des points particuliers, et nous nous en tiendrons aux plus suggestives et aux plus facilement abordables.

I. — TRAVAUX D'ENSEMBLE

I. — Les grands théologiens, du moyen âge au XIX^e^ siècle, n'ont pas de traité exclusif *de Novissimis*. Ils ont cependant traité *ex professo* les questions se rapportant à nos fins dernières. Il faut, dans leurs œuvres complètes, chercher les traités ou articles spéciaux se rapportant aux divers sujets abordés. On agira de la sorte avec saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Suarez, Petau, Gonet, Billuart, Jean de Saint-Thomas, et les Salmanticenses, pour ne nommer que les auteurs les plus connus.

II. — A partir du XIX^e^ siècle, nous trouvons, dans les théologies didactiques, le traité *de Novissimis*. Citons les principaux manuels en usage :

Mazzella, *De Deo Creante, de hominis Novissimis*, Prato, 1908. — D. Palmieri, *Tractatus theologicus de Novissimis*, Prato, 1908. — Billot, *Quæstiones de Novissimis*, Rome, 1903. — Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. III, tract. 2 et t. IX, tract. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1921. — Muncunill, *De Deo Creante et de Novissimis*, Barcelone, 1922. — Lepicier, *De Novissimis*, Rome et Paris, 1920. — Tanquerey. *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. III, *De Deo sanctificante et... de Novissimis* (17^e^ édit.), Paris, 1920. — Hugon. O. P., *Tractatus dogmatici*, vol. III, *De Sacramentis... De Novissimis*, Paris, 1926. — Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. IV, *De SS. Eucharistia.., De Novissimis*, Paris, 1926.

III. — Ouvrages de langue française. — Mgr ELIE MÉRIC, *L'Autre Vie*, Paris, 1880. — L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *L'Homme*, IV^e^ partie, Paris, 1910. — P. MOUSABRÉ, *Exposition du Dogme catholique*, carêmes 1888-1889. — J. SOUBEN, O. S. B., *Nouvelle théologie dogmatique*, t. IX, *Les Fins dernières*, Paris, 1906. — L. GRIMAL, *L'Homme, son origine, sa condition présente, sa vie future*, t. II, Paris, 1926.

II. — ÉTUDES SPÉCIALES [1] (par ordre de chapitres)

1. *Considérations préliminaires.* — HUGON, O. P., *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité... L'Etat des Ames séparées*, Paris, 1924. — BILLOT, *La Providence de Dieu...* 1^er^ article, Études, 1923. — A. MICHEL, D. T. C., art. *Eternité.* — Voir aussi GONET, *Clypeus theologiae thomisticae De Angelis*, disp. VI.

2. *La Mort et le Jugement particulier.* — A. MICHEL, D. T. C., art. *Mort.* — J. RIVIÈRE, D. T. C. et D. P. C. R., art. *Jugement.* — J. BAINVEL, D. T. C., art. *Ame.* — A. C., 1922, p. 366: 1923, p. 800. — Sur la « Réincarnation », A. C., 1924, p. 209.

3. *L'Enfer : certitudes doctrinales.* — § I, H. LEHAUT, *L'Eternité des peines de l'Enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912. — P. JANVIER, *Exposition de la morale catholique, le Vice et le Péché*, t. II. — P. BERNARD, D. A., art. *Enfer.* — P. RICHARD, D. T. C., art. *Enfer.* — J. RIVIÈRE, D. P. C. R., art. *Enfer.* — ORTOLAN, D. T. C., art. *Dam.* — A. MICHEL, *L'Enfer et la Règle de la Foi*, Paris, 1921.

§ II, A. MICHEL, D. T. C., art. *Mitigation des peines de la vie future.* — F. TOURNEBIZE, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe* (Coll. S. et R.), Paris, s. d.; *Récents débats théologiques en Angleterre*, Études, t. LX: *Opinions du jour sur la nature et la durée des châtiments d'outre-tombe, Universalisme, Conditionalisme, Mitigation des peines éternelles, Id.*, t. LXII. — *Dissertation.*

1. Abréviations ; D. T. C. (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vacant-Mangenot-Amann, Paris, Letouzey). — D. A. (*Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, d'Alès, Paris, Beauchesne). — D. P. C. R. (*Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses*, Bricout, Paris, Letouzey). — A. C. (*Ami du Clergé*, Langres). — R. A. (*Revue Apologétique*, Paris, Beauchesne). — P. G. (Patrologie grecque de Migne).

de M. l'abbé Emery sur la Mitigation de la peine des damnés, dans Migne, Œuvres complètes de J.-C. Emery, Paris, 1857 (ou dans Mgr E. Méric, *L'Autre Vie*, t. II). — A. C., 1920, p. 662.

§ III, Passaglia, *De æternitate pœnarum deque igne inferni*, Rome, 1854. — A. Michel, D. T. C., art. *Feu de l'Enfer*.

4. *L'Enfer : explications théologiques.* — La plupart des études précitées au chapitre III. Voir aussi Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. 1. — A. C., 1920, p. 315; 1925, p. 1, 621.

5. *L'Enfer : positions apologétiques.* — Parmi les études citées, on consultera surtout Bernard, D. A., art. *Enfer*. — A. Michel, *L'Eternité de l'Enfer et la raison* dans R. A., 1928, janvier et février. — A. C., 1925, p. 65, 437; 1926, p. 404, 510. — On lira également Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, éd. Vivès, Paris, 1884, *De Angelis*, disp. XXIV, a. 2.

6. *Le Purgatoire.* — Le Quien, *Damascenica*, dissert. V, dans P. G., t. XCIV. — *Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique* (édit. Migne, t. III, col. 657-1160). — P. Bernard, D. A., art. *Purgatoire*. — J. Rivière, D. P. C. R., art. *Purgatoire*. — A. Michel, D. T. C., art. *Feu du Jugement; Feu du Purgatoire*. — Id., *La Question du Purgatoire chez les Grecs*, R. A. (1re série), t. XXXII. — D'Alès, *La question de Purgatoire au concile de Florence en* 1428, dans Gregorianum, 1922. — Valentin Loch, *Das dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbone, 1842. — M. Jugie, D. A., *Eglise grecque* (col. 375). Id., *La Peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, dans Echos d'Orient (1906). — Mgr Chollet, *La psychologie du Purgatoire*, Paris, 1924.

7. *Le Paradis.* — P. Gardeil, O. P., D. T. C., art. *Béatitude*. — P. Bernard, D. T. C., art. *Ciel*. — A. Michel, D. T. C., art. *Gloire; Intuitive* (vision). — P. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, t. I, La Béatitude. — Terrien, *La grâce et la gloire* (t. II), l. IX et appendices VII et IX. — Hugueny, O. P., *A quel bonheur sommes-nous destinés*, dans *Revue Thomiste*, janvier et mars 1905. — Mgr Chollet, *La psychologie des élus*, Paris, 1900,

8. *La Résurrection et le Jugement général.* — D'Alès, D. A., art. *Résurrection* (critique intéressante de l'opinion thomiste ici exposée). — Mgr Chollet, D. T. C., art. *Corps glorieux*. — J. Rivière, D. T. C., et D. P. C. R., art. *Jugement*.

9. Gaudel, D. T. C., art. *Limbes.* — J. Rivière, D. P. C. R., art. *Limbes.* — Billot, *La Providence de Dieu...*, série d'articles dans les Études, 1923 et suiv.

Dans ce volume sur les « fins dernières de l'homme », on n'avait pas à traiter la question de la fin du monde. Sur ce sujet, où la curiosité plus encore que la science théologique trouve matière à s'exercer, on devra se référer à Mangenot, D. T. C., art. *Fin du Monde.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 1

CHAPITRE I. — *Considérations préliminaires.*

§ I. — Le terme imposé par la mort à notre vie d'épreuve : I. Enseignement de l'Ecriture ; II. Enseignement de l'Eglise. . . 3

§ II. — Un principe de psychologie des âmes séparées : I. Le vouloir de la fin dernière, raison de tous les autres vouloirs ; II. Pendant cette vie, mutabilité de la volonté dans le vouloir de la fin dernière ; III. Dans l'autre vie, fixité de la volonté dans son adhésion à la fin dernière. 8

§ III. — La durée de l'Au-delà : I. L'éviternité ; II. Application de la notion d'éviternité : 1. A l'ange ; 2. Aux âmes séparées. 14

CHAPITRE II. — *La mort et le jugement particulier.*

§ I. — La mort, naturelle à l'homme, est cependant la punition du péché : I. L'immortalité due à la nature humaine historiquement considérée. II. La mort, naturelle au composé humain, philosophiquement considéré. 23

§ II. — L'instant de la mort marque l'instant du jugement : I. Le dogme du jugement particulier. II. L'heure de la mort : mort réelle et mort apparente. III. La miséricorde divine à l'heure de la mort. 27

§ III. — L'explication psychologique du jugement : I. Le jugement, simple illumination mentale. II. L'exécution du jugement et la psychologie de l'au-delà. 33

CHAPITRE III. — *L'Enfer : Certitudes doctrinales.*

§ I. — Vérités de foi divine et catholique : I. La révélation d'un châtiment éternel. II. L'enfer éternel est le châtiment réservé aux pécheurs morts impénitents. III. La double peine de l'enfer : 1. Peine du dam; 2. Peine du sens. IV. Ces vérités sont proposées par le Magistère 37

§ II. — Vérités théologiquement certaines : I. Proportion des peines à la gravité des fautes. II. Fixité des peines de l'enfer : la mitigation, d'après : 1. saint Thomas et saint François de Sales; 2. Duns Scot; 3. Ceux qui admettent l'utilité des suffrages pour les défunts; 4. Les partisans d'une diminution progressive et indéfinie 46

§ III. — Vérité communément reçue : la réalité du feu : I. Concept. II. Démonstration par : 1. l'Ecriture, 2. la Tradition; 3. L'autorité des théologiens 51

CHAPITRE IV. — *L'Enfer : explications théologiques.*

§ I. — Explications relatives à la peine du dam : I. Nature de cette peine. II. Inégalité dans la peine du dam 56

§ II. — Explications relatives à la peine du sens : I. Nature du feu infernal. II. Action du feu infernal : 1. Sur les âmes; 2. Sur les corps 64

CHAPITRE V. — *L'Enfer : positions apologétiques.*

§ I. — Une mauvaise apologétique : l'enfer tolérable 70

§ II. — L'apologétique catholique : I. Convenance de la double peine éternelle. II. Réfutation des objections : 1. L'enfer et la bonté divine; 2. L'enfer et la justice; 3. L'Enfer et la miséricorde 75

§ III. — L'Apologétique thomiste : « Il serait inique de punir perpétuellement là où il y aurait bonne volonté » (S. Thomas), *Cont. Gent.*, IV, 93 84

CHAPITRE VI. — *Le Purgatoire.*

§ I. — Les erreurs des adversaires du dogme du Purgatoire : I. Négations des Protestants. II. Position des Orthodoxes. 87

§ II. — Le dogme catholique du Purgatoire : I. Démonstration scripturaire. II. Le Purgatoire et la tradition catholique. . 95

§ III. — Quelques points de l'enseignement théologique : I. Les peines du purgatoire : 1. Existe-t-il une double peine comme en enfer? 2. Grandeur des peines du purgatoire; 3. Leur durée. II. Les joies du Purgatoire. 101

CHAPITRE VII. — *Le Paradis.*

§ I. — Quelle idée se faire de la béatitude céleste? I. La Sainte Ecriture. II. Le Magistère. III. La Théologie. 109

§ II. — La gloire essentielle des élus : I. Rôle primordial de la vision de l'essence divine. II. Rôle subsidiaire de la vision des créatures en Dieu. III. Les inégalités dans la gloire essentielle : 1. Le dogme; 2. Explications des inégalités; 3. A quoi serviront les efforts naturels de l'intelligence ici-bas?. 115

§ III. — La gloire accidentelle des élus : I. Une gloire accidentelle particulière à certains élus. II. Gloire accidentelle comme à tous les élus : 1. La gloire accidentelle et les biens de l'intelligence; 2. La gloire accidentelle et les biens de la volonté; 3. La gloire accidentelle et la société des élus. . . 122

§ IV. — Gloire consommée et accroissement de gloire : I. Aucun accroissement possible dans la gloire essentielle. II. Dans l'âme encore séparée, accroissement possible de gloire accidentelle. III. La résurrection du corps n'apportera qu'une gloire accidentelle à l'âme. IV. L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle. V. Conclusion. 127

CHAPITRE VIII. — *La Résurrection de la Chair et le Jugement général.*

§ I. — La Résurrection commune à tous les hommes : I. Résurrection naturelle et cependant miraculeuse. II. Le « com-

ment » de la résurrection. III. La résurrection dépose dans les corps un principe intérieur d'incorruptibilité. 134

§ II. — La Résurrection glorieuse Qualités des corps glorieux : impassibilité, subtilité, agilité, clarté. 141

§ III. — Le Jugement général : I. Le dogme. II. La théologie du jugement. III. Question particulière : jugement de discussion et jugement de rétribution. 142

CHAPITRE IX. — *Les Limbes.*

§ I. — L'enseignement catholique. 152

§ II. — Les peines dans les limbes. 155

§ III. — Les habitants des limbes : controverses : I. Les païens vertueux. II. Les adultes matériels. 157
Durée des limbes. 162

APPENDICE

Question subsidiaire : Les « morts » miraculeusement ressuscités ont-ils été vraiment dans l'état de terme?. 164
BIBLIOGRAPHIE. I. Générale. 167
II. Spéciale. 168

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH. — 14-II-1928

Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses

I. HISTOIRE DU CHRISTIANISME (1)

1. La Révélation

1. *Création et évolution, par le Chanoine SENDERENS, *de l'Académie des Sciences.*
2. L'humanité préhistorique et les religions primitives, par M. le Comte BEGOUEN, *chargé de cours à la Faculté des Lettres de Toulouse.*
3. L'Ancien Testament (Histoire des livres de), par M. l'Abbé DENNEFELD, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
4. Histoire du peuple d'Israël, par M. l'Abbé TOUZARD, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
5. La théologie de l'Ancien Testament, par le R. P. SYNAVE, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*
6. Précis d'archéologie biblique, par J. DELAPORTE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
7. Le monde gréco-romain à l'époque de Notre Seigneur.
8. Les idées juives et le messianisme au temps de Notre-Seigneur, par le R. P. BONSIRVEN, *professeur au Scolasticat d'Enghien.*
9. Le Sauveur, par M. l'Abbé J. B. AUDOIN.
10. Les premiers jours de l'Eglise, par M. le Chanoine PIROT, *professeur aux Facultés catholiques de Lille.*
11. *Saint Paul, par M. l'Abbé TRICOT, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
12. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique.
13. *La théologie du Nouveau Testament, par le R. P. LEMONNYER, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*
14. Histoire des livres du Nouveau Testament (Canon, texte et versions), par M. l'Abbé CHAUME, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
15. *Le pays biblique, par Mgr LEGENDRE, *doyen de la Faculté de Théologie d'Angers.*

2. Le Christianisme dans son développement

A. *Histoire extérieure de l'Eglise*

16. *L'Eglise des premiers siècles, par M. l'Abbé AMANN, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
17. Le moyen âge, par M. l'Abbé ARQUILLIÈRE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
18. *Les temps modernes, par M. le Chanoine LEMAN, *professeur aux Facultés Catholiques de Lille.*
19. L'Eglise contemporaine, par M. le Chanoine CIVRAYS, *doyen de la Faculté Catholique des Lettres d'Angers.*

(1) Les volumes précédés d'un astérisque étaient parus au 15 décembre 1928.

B. *Les littératures chrétiennes*

20. *Littérature grecque, par M. l'Abbé G. BARDY.
21. — syriaque et arménienne, par Mgr TISSERANT, *Scrittore à la Bibliothèque Vaticane pour les langues orientales.*
22. Littérature copte et éthiopienne, par le R. P. CHAINE, S. J.
23. — latine, par M. l'Abbé G. BARDY.
24. — byzantine, par le R. P. SALAVILLE.
25. — latine-médiévale, par le R. P. DE GHELLINCK, *professeur au Collège Philosophique et Théologique de Louvain.*
26. Littérature française, par M. l'Abbé J. CALVET, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
27. Littérature italienne.
28. — espagnole, par M. Maurice LEGENDRE, *secrétaire général de l'Office de l'enseignement français en Espagne.*
29. Littérature anglaise.
30. — allemande.
31. La poésie chrétienne, par M. l'Abbé Henri BREMOND, *de l'Académie Française.*

C. *La vie intérieure du christianisme : Histoire de la spiritualité.*

32. Les mystiques anciens, par le R. P. VILLER, S. J.
33. La spiritualité médiévale, par M. l'Abbé F. VERNET, *professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.*
34. La spiritualité moderne.
35. La théologie ascétique et mystique, par M. l'Abbé MASSON, *professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.*

D. *Les Ordres religieux.*

36. De l'origine au XIII^e^ siècle, par M. l'Abbé CHAUME, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
37. Les ordres mendiants.
38. *Les compagnies de prêtres, par M. le Chanoine PISANI, *professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris.*
39. Ordres de femmes du XII^e^ au XVIII^e^ siècle, par Dom BAUDOT, O. S. B., *de l'Abbaye de Farnborough.*
40. L'époque contemporaine.

E. *L'Art chrétien.*

41. Epigraphie, par M. A. AUDOLLENT, *doyen de la Faculté des Lettres de Clermont.*
42. Archéologie.
43. Architecture : *a*) période romane.
44. — *b*) — gothique.
45. — *c*) — moderne et contemporaine.
46. Peinture, par M. Louis GILLET, *conservateur du Musée Jacquemart André.*
47. Sculpture, par M^lle^ Cécile JÉGLOT, *de l'Ecole du Louvre.*

48. Musique, par M. l'Abbé AIGRAIN, *professeur aux Facultés Catholiques d'Angers.*
49. Mobilier et art ornemental.

II. L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI

1. Les bases rationnelles de l'enseignement catholique : Philosophie et Apologétique

50. La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.
51. La philosophie chrétienne, de Descartes à nos jours.
52. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste, par le R. P. SERTILLANGES, O. P., *membre de l'Académie des Sciences morales et politiques.*
53. *La foi, par M. l'Abbé G. BRUNHES, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
54. Apologétique, par M. l'Abbé G. RABEAU, *professeur à l'Institution Massénа de Nice.*

2. L'enseignement de l'Eglise

55. Dieu dans son existence et sa Providence, par M. l'Abbé J.-B. AUDOUIN, *directeur de l'enseignement religieux à Paris.*
56. La Trinité.
57. L'homme : nature et surnature, le péché originel.
58. L'Incarnation, par M. l'Abbé GAUDEL, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
59. La Rédemption, par M. l'abbé RICHARD, *professeur au Séminaire de Francheville.*
60. La grâce et la prière, par M. l'Abbé G. BRUNHES, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
61. Des sacrements en général, par M. le Chanoine BOUCHÉ, *professeur aux Facultés Catholiques de Lille.*
62. *Baptême et confirmation, par M. l'Abbé ADHÉMAR D'ALÈS, S. J., *doyen de la Faculté de Théologie de Paris.*
63. L'Eucharistie, par le même.
64. Le péché, la pénitence, par le R. P. GALTIER, S. J., *professeur au Scolasticat d'Enghien.*
65. L'Ordre, par M. l'Abbé VIGUÉ, *directeur au Séminaire Saint-Sulpice, Paris.*
66. La Sainte Vierge, par le P. MORINEAU, *de la Compagnie de Marie.*
67. La communion des Saints.
68. Les fins dernières, par M. l'Abbé A. MICHEL.
69. Synthèse du dogme catholique, par le R. P. COMPAING.
70. Développement du dogme, par le R. P. CHENU, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*

3. La Morale

71. *Les fondements de la morale, par M. le Chanoine THAMIRY, *doyen de la Faculté de Théologie de Lille.*
72. Morale individuelle.
73. *Morale familiale, par M. Pierre MÉLINE, *docteur en droit.*
74. Morale sociale, par le R. P. DESBUQUOIS, *de l'Action populaire.*
75. Morale internationale, par M. Louis LE FUR, *professeur à la Faculté droit de Paris.*

4. La Constitution de l'Église

76. Les sources du droit ecclésiastique, par M. l'abbé CIMETIER, *professeur au Séminaire Saint-Sulpice, Issy.*
77. La papauté.
78. La curie romaine : cardinaux et congrégations, par Mgr MARTIN, *doyen de la Faculté de Théologie de Strasbourg.*
79. L'Episcopat.
80. *L'Eglise enseignée : prêtres et laïques, par M. le Chanoine MAGNIN, *curé de Saint-Séverin, à Paris.*
81. Le magistère de l'Eglise.
82. L'Eglise et l'État.

5. La Liturgie

83. Les livres liturgiques latins : sacramentaires, missels, pontifical, rituel.
84. Le Bréviaire, par Dom BAUDOT, O. S. B., *de l'abbaye de Farnborough.*
85. La messe en Occident, par le R^me^ Dom CABROL, *abbé de Farnborough*
86. Le calendrier chrétien : fêter, martyrologe, par Dom H. QUENTIN.

6. La vie active de l'Église

87. *La sainteté catholique, par le R. P. R. PLUS, S. J.
88. Missions et Missionnaires, par M. G. GOYAU, *de l'Académie Française.*
89. L'Enseignement catholique.
90. La paroisse et les œuvres.
91. L'action catholique.

7. Le christianisme dans le monde

92. Le catholicisme latin, par M. l'Abbé AIGRAIN, *professeur à la Faculté catholique des lettres d'Angers.*
93. Les Eglises unies d'Orient, par M. J. DELAPORTE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
94. Les Eglises séparées : le schisme anglican, par M. l'Abbé COOLEN, *professeur au Collège Saint-Bertin, Saint-Omer.*
95. Les Eglises séparées : les orthodoxies orientales, par le R. P. JANIN.
96. *L'instabilité du Prostestantisme, par M. l'Abbé J. DEDIEU, *docteur ès lettres.*
97. Les grandes religions non-chrétiennes : judaïsme.
98. Les grandes religions non-chrétiennes : islamisme.
99. Les grandes religions non-chrétiennes : bouddhisme, par le R. P. MAINAGE, O. P., *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
100. Les grandes religions non-chrétiennes : brahmanisme.
101. Les grandes religions non-chrétiennes : polythéisme et fétichisme, par le P. M. Maurice BRIAULT, S. P.
102. Synthèses et conclusions.

2987

237
M582

AUTHOR MICHEL, A.

TITLE Les Fins Dernieres

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

2987